

ANTONIO AUGUSTO NERY

**SANTIDADE E HUMANIDADE: ASPECTOS DA TEMÁTICA RELIGIOSA EM
OBRAS DE EÇA DE QUEIRÓS**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós
Graduação em Letras da Universidade Federal
do Paraná, como requisito parcial para
obtenção do título de Mestre em Letras na área
de Estudos Literários.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Patrícia da Silva
Cardoso

**CURITIBA
2005**

ANTONIO AUGUSTO NERY

**SANTIDADE E HUMANIDADE: ASPECTOS DA TEMÁTICA RELIGIOSA EM
OBRAS DE EÇA DE QUEIRÓS**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós
Graduação em Letras da Universidade Federal
do Paraná como requisito parcial para
obtenção do título de Mestre em Letras na área
de Estudos Literários.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Patrícia da Silva
Cardoso

**CURITIBA
2005**



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
COORDENAÇÃO DO CURSO DE PÓS GRADUAÇÃO EM LETRAS

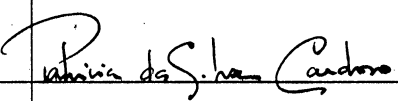
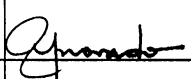
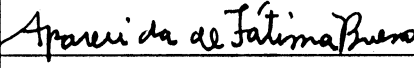
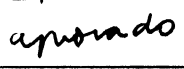
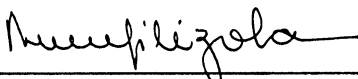

P A R E C E R

Defesa de dissertação do mestrando ANTONIO AUGUSTO NERY para obtenção do título de **Mestre em Letras**.

As abaixo assinadas PATRÍCIA DA SILVA CARDOSO, APARECIDA DE FÁTIMA BUENO e ANAMARIA FILIZOLA argüiram, nesta data, o candidato, a qual apresentou a dissertação:

“SANTIDADE E HUMANIDADE: ASPECTOS DA TEMÁTICA RELIGIOSA EM OBRAS DE EÇA DE QUEIROZ ”

Procedida a argüição segundo o protocolo que foi aprovado pela Colegiado do Curso, a Banca é de parecer que o candidato está apto ao título de **Mestre em Letras**, tendo merecido os conceitos abaixo:

| Banca | Assinatura | APROVADO Não APROVADO |
|---------------------------|--|---|
| PATRÍCIA DA SILVA CARDOSO |  |  |
| APARECIDA DE FÁTIMA BUENO |  |  |
| ANAMARIA FILIZOLA |  |  |

Curitiba, 19 de maio de 2005.



Prof. Fernando Cerisara Gil
Coordenador



Dr.ª Patrícia da Silva Cardoso
Dr.ª Patrícia da Silva Cardoso

Aparecida de Fátima Bueno
Dr.^a Aparecida de Fátima Bueno

Dr.º Anamaria Filizola

Antonio Augusto Nery
Antonio Augusto Nery

Dedico este trabalho aos meus pais Antonio Nery e Maria Aparecida Rodrigues e à minha tia/mãe Maria José Nery (in memoriam) que mesmo à distância sempre estiveram incentivando-me, apoiando, amando incondicionalmente e acreditando em meus sonhos. Meu amor, carinho, gratidão e reconhecimento.

AGRADECIMENTOS

À Patrícia,

que acolheu, apoiou e incentivou o desenvolvimento deste projeto de pesquisa, dando sempre o apoio permanente e uma orientação segura e amiga. Sua dedicação, paciência, confiança, atenção, bom humor e as sugestões oportunas foram fundamentais para que eu encontrasse o caminho, nem sempre claro.

À Anamaria, Fátima e ao Paulo, pela cuidadosa leitura do trabalho e valiosas sugestões.

À Valdeci, Elizabete, Feola, Ceres, Rosane, Rose e tantos outros mestres que direta ou indiretamente levaram-me a ser professor, pesquisador e seduzido pela obra de Eça de Queirós.

À Érica, pelas leituras, revisões e amizade.

Ao Odair da secretaria de pós-graduação pela disponibilização e ajuda.

Aos meus familiares que foram segurança, carinho, amor e presença na ausência.

Aos amigos, de perto ou de longe, pela paciência, apoio, compreensão e companheirismo em tornarem-se queirosianos durante a convivência comigo no período de realização do trabalho.

Aos queirosianos e estudiosos da religião pela persistência, dedicação, empenho e exemplo.

A todos,

que de uma forma ou outra participaram na elaboração deste trabalho, minha gratidão.

Elas [as palavras] nomeiam Deus, falam dele, falam-no, falam-lhe, deixam-no falar em si, deixam-se levar por ele, (se) fazem referência àquilo mesmo que o nome supõe nomear para além dele mesmo, o nomeável além do nome, o nomeável inomeável. Como se fosse preciso ao mesmo tempo salvar o nome e tudo salvar, exceto o nome, salvo nome, como se fosse preciso perder o nome para salvar aquilo que porta o nome, ou aquilo na direção do qual se dirige por meio do nome. Mas perder o nome não é incriminá-lo, destruí-lo ou feri-lo. Pelo contrário, é simplesmente respeitá-lo: como nome. Isso quer dizer pronunciá-lo, o que equivale a atravessá-lo na direção do outro, que ele nomeia e que o porta. Pronunciá-lo sem pronunciá-lo. Esquecê-lo chamando-o, (se) lembrando-o, o que equivale a chamar o outro ou dele se lembrar... (DERRIDA, Jacques. *Salvo o nome*. Campinas: Papirus, 1994, p. 40-41).

(...) Todas as palavras têm um poder sobrenatural e tornam vivas as coisas pensadas. (Teodorico, em *A relíquia*)

Em todos os climas, em todas as raças, ou divinizando as forças da natureza, ou divinizando a alma dos mortos, as religiões, amigo meu, consistiram sempre praticamente num conjunto de práticas, pelas quais o homem simples procura alcançar da amizade de Deus, os bens supremos da saúde, da força, da paz, da riqueza. (Carta V de Fradique Mendes a Guerra Junqueiro).

RESUMO

O presente trabalho busca analisar aspectos da temática religiosa em algumas obras do romancista português Eça de Queirós. Para tanto buscamos traçar, primeiramente, um panorama da crítica religiosa que sempre esteve presente na literatura portuguesa, priorizando o contexto do final do século XIX onde encontramos a Geração de 70, da qual Eça fez parte. Posteriormente, averiguaremos as principais teses existentes sobre os temas religiosos nas obras de Eça de Queirós e que julgamos serem parciais por não valorizarem a liberdade de criação do escritor julgando-o ora crítico mordaz, ora reacionário, além de exigirem uma linearidade na forma e na frequência da veiculação dos temas religiosos, não levando em conta uma série de acontecimentos que possivelmente influenciaram a forma de Eça encarar a religião nos diversos períodos de produção. Analisaremos esses acontecimentos acompanhando a dialética com que o escritor trabalhará em suas obras com diversos temas, entre eles a religião. Na última parte do trabalho, passaremos às análises de algumas obras queirosianas entre as quais figuram *A relíquia*, as *Vidas dos santos*, alguns contos como “A morte de Jesus” e “O suave milagre”, além de cartas e crônicas, averiguando, especificamente, a figuração da personagem Jesus e do conceito de santidade que Eça veicula. Pretendemos comprovar que a temática religiosa é recorrente do início ao fim na carreira literária do escritor, figurando não como indicadora de uma opção ideológica demarcada, mas sim de uma tensão presente nos escritos de Eça que é reveladora não de contradições, mas de permanência de elementos críticos.

PALAVRAS – CHAVES: Literatura portuguesa, Eça de Queirós, Temática religiosa

ABSTRACT

The present work searches to analyse aspects of the religious thematic in some works by the Portuguese novelist Eça de Queirós. For this purpose, we search to trace, firstly, a panorama of the religious critique that was always present into the Portuguese literature, prioritizing the context of the final of the 19th century, where we can find the generation of seventy, which Eça took part. Later, we will verify the main existing theses about the religious theme in Eça's Work which we judge to be partials for not valorizing the freedom of creation of the writer judging him, sometimes mordacious or reactionary, besides, demanding a linearity in the form and in the frequency of propagation of the religious themes, not considering series of events that possibly would influence the way Eça faces the religion in several periods of production. We will analyse these events by following the dialectic which the writer will work with, in his works about several themes, among them, the religion. In the later part of the work, we have the analyses of some works by Eça de Queirós, such as: "A relíquia", "As vidas dos Santos", some tales such as: "A morte de Jesus" and "O suave milagre", in addition to letters and chronicles, verifying especially, the Jesus character's figure and the concept of Sanctity that Eça propagates. We intend to prove that the religious thematic is recurrent from the beginning to the end of the literal career of the writer, not appearing just as an indicator of an ideological option set up, but of a present tension in Eça's works that is revealed not of contradictions, but of the permanency of critic elements.

KEY-WORDS: Portuguese literature, Eça de Queirós, Religious thematic

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| RESUMO..... | v |
| ABSTRACT..... | vi |
| INTRODUÇÃO..... | 1 |
| | |
| 1 – ANTICLERICALISMO, GERAÇÃO DE 70: EÇA DE QUEIRÓS E A RELIGIÃO..... | 9 |
| 1.1 - A crítica à religião em Portugal e o anticlericalismo na literatura portuguesa..... | 9 |
| 1.2 - A Geração de 70: síntese dos traços anticlericais e uma nova forma de crítica ao clero e à religião..... | 13 |
| 1.3 - Eça de Queirós e as idéias acerca da religião..... | 21 |
| 1.3.1 O diálogo de Eça com as exegeses do Evangelho..... | 26 |
| | |
| 2 – AS TESES SOBRE A TEMÁTICA RELIGIOSA NA OBRA QUEIROSIANA..... | 35 |
| 2.1 - Saraiva e a tese da <i>Natureza</i> | 35 |
| 2.2 - Jaime Cortesão e a tese do socialismo franciscanista - cristão..... | 43 |
| 2.4 - O casamento, o <i>ultimatum</i> e os acontecimentos posteriores a 1890: especulações acerca da religiosidade na dialética: entre o campo e cidade..... | 52 |
| 2.5 A dialética entre campo e cidade..... | 61 |
| 2.5.1 - Positivismo e Idealismo..... | 72 |
| | |
| 3 – EÇA E OS CRISTOS..... | 82 |
| 3.1 - Eliziel, o frustrado quinto evangelista..... | 82 |
| 3.2 - O evangelho segundo São Teodorico Evangelista..... | 102 |
| 3.3 - O suave Jesus | 145 |
| 3.4 - A santidade expressa na última fase..... | 154 |
| | |
| 4 – CONCLUSÃO..... | 192 |
| 5 - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 204 |

INTRODUÇÃO

A religião configura-se como uma das principais temáticas da obra de Eça de Queirós. Muito da ficção do autor deixa transparecer nuances de reflexões acerca da transcendência e da relação do homem com o sobrenatural, além de incessantes críticas à religião oficial de Portugal, o Cristianismo e à principal instituição cristã do país: a Igreja Católica.

Muito mais que um anticlericalismo explicitamente revelado, o interesse de Eça estabelece-se em questionamentos que vão desde o caráter transcendente apontado pelo Cristianismo até a discussão do que seria de fato a santidade e a transcendência. Em algumas obras a religião, e tudo o mais que é correlato a ela, são temas explícitos e avultantes como em *O crime do padre Amaro* (1871), *A relíquia* (1887), *Vidas dos santos* (escritas entre 1891 – 1897, publicadas postumamente em 1912) e alguns contos como “Frei Genebro” (1894) e “O suave milagre” (1898). Porém, encontramos também outras ficções, cartas, crônicas e artigos nos quais tais temáticas estão implícitas.

Na verdade, a maioria dos escritos queirosianos que possuem temática religiosa foram por longo tempo tidos como textos menos representativos do autor – com exceção de *O crime do padre Amaro* - e pouca atenção da crítica foi dedicada a eles. Entre essas narrativas estão a literatura da primeira fase e os contos, cartas, crônicas, bem como as *Vidas dos santos*, da última fase.

Contudo, embora possua inúmeras obras nas quais a temática religiosa seja veiculada e a presença deste tema esteja figurando desde os primeiros escritos até os derradeiros, podemos dizer seguramente que o aspecto da religiosidade expresso nas obras de Eça de Queirós é carente de estudos mais aprofundados. Quando o assunto é o discurso religioso, a concepção de religiosidade, de divindade, o relacionamento com o transcendente, bem como o tipo de anticlericalismo praticado, poucos ensaios críticos são encontrados acerca das narrativas do autor. Foi supondo esta lacuna nos estudos queirosianos que propusemos o presente trabalho.

A religião e, principalmente, a crítica à Igreja Católica e ao cerne do Cristianismo, Jesus Cristo, foram assuntos muito discutidos nas obras dos autores da Geração de 70, da qual Eça de Queirós participou. Segundo António José SARAIVA (1950), o anticlericalismo estava entre os principais temas abordados na literatura realista dos integrantes da Geração:

(...) há meia dúzia de temas nos seus romances que se repetem e que constituem ao mesmo tempo o fulcro da sua actividade polémica: a educação da mulher e o adultério; a vacuidade da literatura ultra-romântica; a nulidade e o verbalismo dos políticos constitucionais; a vida escassa e vazia do funcionalismo das secretarias, o **anticlericalismo** e pouco mais. (SARAIVA, 1950, p. 19, grifo nosso)

Para a plêiade de 70 a Igreja estava entre os responsáveis pela decadente situação política, social e cultural de Portugal junto com a Monarquia e a política empregada pelo país na relação com suas colônias (cf. QUENTAL, 1942, p. 111). Verdadeiramente, a religião desempenhou um papel muito importante na formação da nacionalidade portuguesa. Tida como a instituição mais influente de Portugal por um longo período, dominando não só o pensamento religioso como também o político, a Igreja Católica foi a responsável pela divulgação no país da concepção de um Deus e da idéia de transcendência cristã (embutida na sua doutrina).

A aliança entre Estado e Igreja foi tão eficaz que o poder de influência da instância religiosa se confundia com as delimitações do Estado. As consequências geradas por essa união e pelas intervenções da Igreja na sociedade fomentaram o pensamento anticlerical que se desenvolveu simultaneamente ao processo da união Igreja/Estado, configurando uma espécie de tradição anticlerical em Portugal.

A Geração de 70 possui uma fervorosa participação nessa tradição, pois criticar a Igreja Católica constituiu-se como um objetivo de Antero e seus amigos. A crítica à instituição e à religião, de um modo geral, funcionou como um dos elementos impulsionadores da geração. Todos os autores participantes da plêiade terão em suas obras resquícios de crítica à influência (ou intromissão) da religião e do clero nos negócios do Estado e na formação educacional/moral do povo português.

Levando-se em conta o lugar ocupado pelo transcendente na moderna literatura portuguesa – com a crítica revisora e questionadora -, poderíamos pensar as obras de Eça e, por conseguinte, da Geração de 70, como sendo intermediárias nessa tradição de contestação religiosa, versada acima e, portanto, de extrema importância para compreendermos o percurso do tratamento reservado à religião e ao anticlericalismo na literatura de Portugal.

Desde as cantigas de escárnio e maldizer até José Saramago a literatura portuguesa veicula em seu discurso esse pensamento anticlerical que se configura como um *topos*, figurando em todos os períodos literários até nossos dias. A temática anticlerical assumiu

diversas formas e tônicas durante os tempos, não somente pelas diferenças temporais, mas pela própria atitude de compreensão da religião por parte dos escritores. Para MATOS (1993, p. 76) o anticlericalismo encontrou no discurso ficcional uma das melhores formas de se propalar.

Porém, mesmo com a existência de escritos anticlericais e, por extensão, anti-religiosos, que, direta ou indiretamente, perpassam os diversos períodos literários, pouco tem sido estudado sobre tais assuntos e, obviamente, uma melhor compreensão desses fenômenos poderia elucidar muitas questões na análise da literatura portuguesa, sobremaneira em obras e autores em que essas temáticas figuram constantemente, como é o caso de Eça de Queirós.

Especificamente sobre Eça existem dois trabalhos principais, cujas teses são tradicionalmente aceitas sobre o assunto, e que supõem abarcar a obra completa do autor: a de António José Saraiva expressa em *As idéias de Eça de Queiroz* (1945) e a de Jaime Cortesão postulada em *Eça de Queiroz e a questão social* (1949). Contudo, ao nosso ver, e esse trabalho objetiva explicitar exatamente isso, tanto uma tese como outra não conseguem abranger todas as fases literárias¹ do autor como acreditam os críticos.

Não podemos esquecer de alguns trabalhos relevantes sobre a obra de Eça, nos quais a temática da religiosidade perpassa a discussão, sem ser, contudo, objeto principal de análise. Os trabalhos recentes dedicam-se a analisar as fontes que Eça utilizou para a construção de *A relíquia* (CARVALHO, 1995; BUENO, 2000), a figuração que Cristo possui em algumas obras do autor (BUENO, 2000) ou peculiaridades do conceito de santidade difundido por Eça (TUPIASSU, 1992).

CORTESÃO (1949) desenvolve algumas reflexões sobre o sentido “franciscanista revolucionário” que de fato se faz muito presente nas obras da terceira fase de Eça, porém, o crítico não analisa profundamente este sentido nos primeiros escritos do autor. Já António José SARAIVA (1950) defende a idéia de que as obras de Eça de Queirós estariam imbuídas de um vago naturalismo panteísta, característica que se faz presente com maior intensidade nos escritos da primeira e da segunda fase, mas nem tanto na produção derradeira, sobre a qual ele pouco se debruçou.

¹ Utilizaremos neste trabalho a noção de “fases literárias” para a compreensão da obra completa de Eça de Queirós a partir do que denomina MOISÉS (1999, p. 194 – 197): A primeira fase começa com os artigos e crônicas publicados entre 1866 e 1867 na *Gazeta de Portugal*, coligidos postumamente no volume *Prosas bárbaras* e termina em 1875 com publicação da versão definitiva de *O crime do padre Amaro* que vinha sendo escrito desde 1871. A segunda fase principia com a publicação de *O primo Basílio* (1878) e vai até o *Os Maias* (1888) – é a fase onde são publicadas as obras de maior virulência e crítica ferina. A terceira e última fase corresponde aos escritos posteriores a 1888 e que vão até a morte do escritor em 1900.

O problema das teses dos dois críticos parece residir justamente no momento em que Eça demonstra variações em sua postura com relação a vários temas – entre eles a religião - e de uma forma um tanto díspar, veicula as mesmas temáticas com uma nova tônica, diferente da utilizada nas obras mais famosas, da primeira e da segunda fases.

Tanto um como outro, comparando as obras derradeiras com as iniciais, acaba por impingir a Eça um caráter reacionário. Saraiva aponta para um reacionarismo negativo – ele quase nem dedica atenção para as obras posteriores a 1890 e Jaime Cortesão, mesmo que indiretamente, revela o que denominaremos de reacionarismo positivo, valorizando as *Vidas dos santos* e outros escritos derradeiros em detrimento da literatura inicial.

Embora recentemente a maneira de encarar a obra de Eça de Queirós tenha deixado de se estabelecer na leitura polarizada “Eça revolucionário” *versus* “Eça reconciliado”, ainda percebemos críticas com ranços dessa polarização. Tomemos as recentes reflexões de GROSSEGESSE (1997) como exemplificação.

Quando estuda a santidade em Eça, o autor reconhece que a distinção entre duas fases da obra queirosiana é improdutiva criticando “as teorias tradicionais acerca da evolução queirosiana, isto é, a ‘reviravolta’ ou o ‘arrependimento’ de um Eça amadurado que inicialmente tinha sido iconoclasta ou profanador” (GROSSEGESSE, 1997, p. 140). Contudo, no decorrer de seu estudo, o crítico acaba por concordar com essa “crítica tradicional” que insistentemente deseja encaixar Eça de Queirós nesta ou naquela posição ideológica não supondo para o escritor uma liberdade de produção:

Sem a menor dúvida, existe em Eça de Queirós um processo de evolução até chegar explicitamente a esta sublimação (...) pode-se dizer que a partir de 1888/1889 se verifica uma certa mudança de interesse: o autor deixa de dedicar tantos esforços à crítica da Igreja Católica e da sua religiosidade passível e impassível, para se empenhar cada vez mais no projecto renovador da santidade como fonte de acção social. (GROSSEGESSE, 1997, p. 140)

Nas citações acima observamos o posicionamento encontrado, em algumas ocasiões, na crítica literária contemporânea acerca dos escritos de Eça: o reconhecimento da leitura polarizada pouco proveitosa, porém a permanência dessa leitura que, quase sempre, tende para uma diminuição qualitativa da obra derradeira do autor, atitude que também podemos notar no estudo de Grossegesse, que propõe como necessária:

uma revalorização literária do ‘último Eça’ que, **embora seja uma obra menor em comparação com os grandes romances**, representa, sim, uma nova evolução no contexto finissecular, infelizmente truncada pela morte prematura de Eça de Queiroz (GROSSEGESE, 1997, p. 142, grifo nosso).

Tais considerações deixam entrever justamente o peso que a polarização da crítica do passado ainda exerce no presente.

Buscaremos mostrar neste trabalho que uma taxação desta ou daquela fase como melhor ou pior não é caminho para uma compreensão temática produtiva. Nossa hipótese é de que há uma tensão presente nos escritos queirosianos e que é através da oscilação entre inconformismo e apaziguamento que devemos compreender a literatura de Eça. A temática religiosa presente na obra do autor exprime tal dialética sobremaneira, o tema estará presente durante toda a produção seguindo este movimento oscilatório.

Para analisarmos especificamente a questão dialética, recorreremos ao ensaio crítico de Antonio CANDIDO (1964) “Entre campo e cidade”, no qual o crítico brasileiro supõe para a obra completa de Eça um caráter dialético homônimo ao título do ensaio. A partir desta perspectiva, pretendemos rechaçar o epíteto reacionário impingido por muitos críticos a Eça desde sua morte, inclusive por aqueles que escreveram sobre aspectos da religião nas obras queirosianas.

Empreender uma melhor compreensão do fenômeno religioso e anticlerical nas obras de Eça de Queirós poderia elucidar muitas questões acerca de sua produção, principalmente no que diz respeito ao movimento dialético que se estabelece nas obras do escritor com relação a vários temas. A religião foi um dos pontos apontados por muitos como sendo reveladora do suposto “reacionarismo” adotado por Eça frente a vários temas durante a última década de vida.

Muito do pensamento do autor acerca da religião explicita-se através de suas personagens. Para desenvolver nossas reflexões escolhemos estudar o percurso de figuração da personagem Jesus Cristo culminando com o estudo de Gil, Onofre e Cristóvão, os santos de Eça. Através dessas personagens percebe-se, no decorrer de suas figurações, uma certa oscilação na forma com que as narrativas da primeira fase versam sobre a transcendência e os mitos religiosos em comparação com o que é expresso na última fase.

Iniciaremos nosso trabalho dedicando um capítulo inicial à averiguação acerca de como a temática religiosa e o anticlericalismo - por extensão - sempre figuraram na literatura portuguesa. Verificaremos especialmente como a Geração de 70 assimilou e inovou essa tradição temática, pois foi ainda durante a participação na referida agremiação que as primeiras obras de Eça, cuja temática principal era a religião, vieram a público.

Pensamos ser conveniente também, ainda neste capítulo, dedicar atenção ao relacionamento que o autor mantinha com a religiosidade no período em que começou a escrever, ou seja, logo depois que entrou para a Universidade de Coimbra. Para tanto, pretendemos mostrar a influência que as teorias de alguns historiadores, filósofos e até de amigos exerceram sobre Eça para a configuração de seu pensamento frente à religião. Foi a partir das obras dos autores conhecidos em Coimbra que se tornou possível para Eça e para todos os seus amigos de 70 não somente criticar a instituição religiosa mas também tentar minar a religião cristã e o Catolicismo em seus fundamentos, pondo em xeque o cerne da instituição, Jesus Cristo (cf. BUENO, 2000, p. 18), constituindo assim uma nova etapa da crítica religiosa em Portugal.

No segundo capítulo trataremos das principais teses existentes sobre a temática religiosa nas obras de Eça e que tradicionalmente são aceitas para a explicação da figuração da religião em suas narrativas. Esperamos, na medida em que analisamos, averiguar os pontos negativos e positivos, bem como confrontar as proposições de António José Saraiva e de Jaime Cortesão para demonstrarmos que muito mais que teses isoladas elas deveriam ser tidas como complementares para abarcar a obra completa do autor. Isso pelo fato de nos parecer que tanto uma quanto outra restringe-se a um determinado período de produção de Eça.

O “divisor de águas” entre as duas teorias parece ser as obras da última fase do escritor, que por muito tempo foram consideradas como “reacionárias”. Para esclarecermos a oscilação da perspectiva de Eça frente a alguns temas, como a compreensão do próprio país e da religião, analisaremos alguns fatos de cunho biográfico que, ao nosso ver, ajudam a compreender a postura adotada.

Aproveitaremos, para averiguar este período e o marco que ele representa na produção queirosiana, o texto “Entre Campo e Cidade”, pois é nele, como mencionamos acima, que Antonio Candido desenvolve uma lógica interessante para encarmos o “apaziguamento” de Eça nas obras posteriores à publicação de *Os Maias*. A dialética será eficaz na compreensão da temática religiosa no sentido de não taxarmos Eça como sendo crente ou descrente, mas,

simplesmente, observar uma tensão oscilatória da mesma intensidade indicada por Antonio Candido com respeito ao campo e à cidade nas obras queirosianas.

A partir do terceiro capítulo passaremos às análises propriamente ditas. Daremos ênfase, como já mencionamos, ao percurso da figuração de Jesus Cristo e dos santos, pois, tais personagens representam bem o que pretendemos defender: as duas teses tradicionalmente aceitas sobre o tema religioso em Eça não podem abarcar toda a obra como pretendem seus criadores e, ao invés de serem concebidas isoladamente, deveriam ser tidas como complementares na análise de tal temática nas obras do autor. Além do mais, tais personagens também são signatárias do movimento dialético que pretendemos explicitar.

Por extensão, tentaremos mostrar que “reacionário” não é o qualitativo adequado para Eça quando o assunto é religião, como propõe alguns críticos, e, antes de taxarmos o autor nesta ou naquela vertente ideológica, devemos supor sua liberdade de produção literária.

Inicialmente, partiremos para as análises dedicando atenção à personagem de Jesus Cristo que, para nós, é signatária da tensão que Eça mantém frente a alguns temas religiosos. Desenvolveremos essa análise realizando uma comparação entre um escrito da primeira fase, o conto “A morte de Jesus”; um da denominada segunda fase: o Jesus Cristo de *A relíquia* e finalmente o conto “O suave milagre”.

Daremos ênfase à forma com que as obras são narradas, analisaremos no caso de *A relíquia*, principalmente, a caricaturização da sociedade portuguesa de então através da perspectiva religiosa e o sonho que o narrador/protagonista tem com a paixão de Cristo. Pretendemos elucidar como o recurso intertextual da paródia, utilizado em *A relíquia* e em outros escritos queirosianos, constitui-se em uma das ferramentas utilizadas para a crítica social em primeira instância e para a crítica religiosa em um último momento.

No final do terceiro capítulo analisaremos as *Vidas dos santos* nas quais procuraremos confirmar que as histórias de Gil, Onofre e Cristóvão estão construídas a partir da mesma perspectiva dialética referida acima, conservando sempre as mesmas características de contestação que são geralmente voltadas ao caráter da institucionalização da religião e a desconstrução de fatos e valores que para os adeptos do Cristianismo são incontestáveis. Aproveitaremos também para averiguar alguns artigos e crônicas de jornais, escritos por Eça em seus últimos anos de vida, nos quais o conceito de santidade presente nas *Vidas dos santos* parece estar bastante difundido.

Posteriormente às análises passaremos para o capítulo conclusivo. Além de tudo que já elencamos, indiretamente tentaremos entender melhor qual a concepção de religião apresentada por Eça e como se processa a construção do discurso religioso em algumas de suas obras, bem como a maneira pela qual o discurso anticlericalista é construído, praticado e de que forma o autor, em diferentes períodos de produção, concebia a relação com o transcendente. Pretendemos analisar se o teor da concepção religiosa presente nas obras queirosianas ultrapassa o anticlericalismo, mesmo com a crítica anticlerical permanecendo sem muitas alterações do início ao fim dos escritos do autor.

Outra indagação a ser discutida é se Eça, mesmo mostrando uma nova idéia de Cristo (cf. BUENO, 2000), continuaria afirmando uma visão de transcendência muito comum nas obras em que o anticlericalismo institucional era tema até o século XIX e que se diferencia sobremaneira da concepção moderna. Se o autor estaria mantendo, acrescentando ou modificando a consciência de um anticlericalismo tradicionalmente existente ou apresentando uma nova forma de lidar com o transcendente, um redimensionamento do modelo de crítica religiosa até então adotado, apontando para o pensamento contemporâneo.

Adentremos os meandros da ficção de Eça de Queirós a partir da ótica da religião.

1 – ANTICLERICALISMO, GERAÇÃO DE 70: EÇA DE QUEIRÓS E A RELIGIÃO

1.1 - A crítica à religião em Portugal e o anticlericalismo na literatura portuguesa

A importância do clero na sociedade portuguesa ao longo da história, e as reacções que a sua influência suscitou, fazem com que o anticlericalismo, nas suas diversas formas e nuances, se tenha constituído como “resistência”, adquirindo recuadas tradições literárias (MATOS, 1993, p. 76).

A fase de formação da nação portuguesa possui a presença marcante da Igreja. O clero já desempenhava papel importante nas decisões políticas desde o século XII quando apenas condados existiam no espaço onde hoje está Portugal (cf. MATTOSO, 2000, p. 08-11). Também incentivado pela instituição religiosa é que se incutiu o famigerado milagre de Ourique como sendo gênese da identidade portuguesa, fato que muito tempo ajudou a idealizar o povo português como sendo “eleito” por Deus (cf. BUESCU, 1993, p. 11-50).

A influência papal nas nações ibéricas, o Concílio de Trento (1545-1563), a atuação dos jesuítas e a Inquisição (1536-1821) foram acontecimentos que firmaram a grande influência da Igreja nas decisões dos governantes e em todas as instâncias de poder. O papel do clero em Portugal esteve quase sempre ligado às questões econômicas, políticas e sociais, enquanto que a função principal, a espiritual, permanecia em segundo plano. A justificativa para tal procedimento era, muitas vezes, pautada em considerações divinas que serviam como amparo para os bispos, padres e papas exercerem influência no que competia ao Estado, bem como relevava muitas atitudes hipócritas do clero.

A Inquisição é, possivelmente, o caso exemplar da aliança entre Estado e Igreja e do poder de influência que a instituição religiosa exerceu por muito tempo no país:

O tribunal da fé desempenha um papel central na cultura portuguesa (...) A Inquisição portuguesa, tal como acontecera com a Inquisição castelhana e aragonesa, foi criada pelo Papa a pedido do rei e estabelecida sob a sua tutela (...) O tribunal da fé detinha, assim, um duplo estatuto: era um tribunal eclesiástico, constituído por clérigos seculares, geralmente formados em direito canónico, cuja legitimidade de funcionamento residia na delegação de poderes feita pelo Papa; mas era também um tribunal de monarquia, pois o rei intervinha nas nomeações dos órgãos de direcção e

era consultado sobre os assuntos mais graves da actividade corrente (BETHENCOURT, 1993, p. 101-103)

Graças à dupla autoridade, os inquisidores portugueses desempenhavam suas funções acentuando aspectos ora de uma instância de poder, ora de outra, dependendo das necessidades do momento. A atividade legal de perseguir as heresias era proclamada como “santa” numa atitude explícita de imbuir a atividade com um carácter transcendente - os autos de fé eram a sagração máxima dos “intermediários e vigilantes das verdades da fé”, demonstrando o poder dos inquisidores sobre a Igreja e a Monarquia.

Durante o período em que a Inquisição vigorou vários foram os assuntos discutidos nos tribunais, muito embora os cristãos novos fossem o objetivo primeiro dos processos:

A Inquisição é explicitamente introduzida em Portugal para combater as práticas judaizantes atribuídas aos cristãos novos (...) judaísmo – hoje sabe-se que 80% dos processos portugueses dizem respeito a este “delito” (BETHENCOURT, 1993, p. 104)

A crítica às práticas inquisitoriais, mesmo de maneira discreta, existiram desde o início do funcionamento do tribunal, exercida principalmente pelos próprios cristãos novos, mas estava circunscrita à estratégia de isenção de confisco de bens, liberdade de saída do reino, perdão geral e reforma de estilos do tribunal, uma vez que os cristãos novos não tinham poder político ou social para confrontar a existência do tribunal de fé (cf. BETHENCOURT, 1993, p. 109;111). No período da reforma, enquanto outros países europeus passavam pelo ímpeto reformista, Espanha e Portugal acolhiam facilmente todas as determinações da Contra-Reforma propostas por Roma.

A literatura, como representação do real, não ficou alheia a esta conjuntura. A temática religiosa, quase sempre com uma característica anticlerical, é uma constante na literatura lusa.

SERRÃO (s.d.) postula que a liberdade da fala anticlerical em Portugal tem uma raiz medieval e não moderna, como podemos ser levados a pensar. Todavia, mesmo sendo uma constante na cultura portuguesa, o anticlericalismo possuiu formas distintas em suas representações na literatura, existindo uma grande diferença entre o discurso anticlerical das Cantigas no Trovadorismo, de Gil Vicente no Humanismo, de Herculano no Romantismo e da fala anticlerical dos representantes da Geração de 70, por exemplo. Isso não só pelas

diferenças do período em que escreveram, mas da própria atitude de compreensão do papel da religião e do clero na sociedade.

Na Idade Média, a contestação da exagerada intervenção dos clérigos na sociedade, bem como suas atitudes incoerentes, originavam o tema dos ataques à religião, sempre de forma cômica, direta e indiretamente, sem aprofundamentos em questões doutrinárias ou de contestação virulenta à integridade da fé cristã (cf. ROBL, 1981, p. 07-09). Isso é perceptível nas Cantigas de Escárnio e Maldizer, no Trovadorismo, e no Teatro Vicentino.

Depois da deflagração da Inquisição, em 1536, o Santo Ofício monitorou exaustivamente a produção intelectual do país, atingindo diretamente a independência e autenticidade das produções literárias no período: “Fortalecida pela censura, que controla, a Inquisição portuguesa não conhece uma única publicação impressa no nosso país que conteste a sua santidade até a abolição de 1821” (BETHENCOURT, 1993, p. 108). Por esse motivo não se constata lastros anticlericais explícitos nesta fase, pelo contrário, encontramos obras com grandes nuances de temas cristãos-católicos como, por exemplo, alguns dos sermões de Padre Antonio Vieira – que, aliás, também irá se indispor politicamente com a Igreja.

A partir da segunda metade do século XVII e durante o XVIII, o “insulamento” de Portugal, causado pelas agruras da Inquisição, começou a mudar.

Muitos portugueses abastados que viajavam para outros países da Europa a estudos tomavam contato com as novas idéias das luzes e regressavam à nação formando assim uma classe de insatisfeitos com a situação do país, eram “os estrangeiros”. Entretanto, até a superação política dos fundamentos teológicos da escolástica católica, dos cerceamentos da Inquisição e da expulsão dos jesuítas pelo Marquês de Pombal em 1759 houve um lento processo de abertura. A demorada exposição dos ideais iluministas nos textos do romantismo pode ser tida como amostra disso.

Na constituição política de 1821, o Catolicismo é constantemente lembrado como religião oficial. Aliás, fazendo um avanço em nossa análise, é baseado nos artigos dessa constituição, principalmente quando se refere à religião, que o Marquês de Ávila e Bolonha se inspira para suprimir as Conferências do Casino em 26/06/1871, criticando, entre outras coisas, o teor revolucionário, a conspiração contra as instituições políticas e o anticatolicismo propalados pelas conferências.

O romantismo, especialmente o de Garrett, é perpassado, sem dúvida, pelas idéias iluministas, e seguindo os princípios desta corrente de pensamento, as obras deste período

transparecem o desejo de preservar a santidade da essência do Cristianismo e ao mesmo tempo realizar a denúncia da contraditória prática clerical ao longo da história.

A Verdade no tempo das luzes consistia na liberdade da condição humana. SERRÃO (s.d, p. 192) esclarece, então, que da maneira como o absolutismo cerceava a liberdade, estava contra o pensamento da Verdade iluminista. Portanto, os intelectuais do período tinham em mente que quando o clero se aliava com o absolutismo estava sendo incoerente com a mensagem evangélica de Cristo.

Para esses pensadores, os dirigentes católicos deveriam estar empenhados na concretização da nova concepção de sociedade que se fazia presente, ou seja, os desígnios e objetivos burgueses. Era o contrário justamente do que acontecia.

Mesmo com um caráter contestador, o discurso anticlerical anterior ao século XIX não se dirigia a questões pertinentes ao transcendente. Concebia sim a transcendência como a justificativa única para a vida humana, muito ao gosto do Catolicismo cristão medieval, que propunha o esvaziamento da vida na terra, para que a alma fosse elevada no céu (ou rebaixada no inferno).

Um avanço na forma literária de contestar os princípios religiosos que ultrapassam um mero anticlericalismo para aprofundar as críticas em relação à transcendência só iria se desenvolver a partir do republicanismo².

É uma fase de contestação que difere de todas as outras existentes. BUENO (2000, p. 18) ressalta que a tradição crítica religiosa que sempre existiu em Portugal esteve frequentemente voltada à Igreja Católica e seu clero, eximindo-se a figura de Jesus e as outras religiões. A autora propõe que somente no século XIX, quando a ampliação da crítica religiosa aumenta na Europa, é que a figura de Cristo e sua divindade passam a ser questionadas em Portugal.

A partir dos oitocentos, a religião e a Igreja Católica com seus dogmas, acreditava-se, poderiam ser questionados à luz da ciência. O que antes era tido como certo e inquestionável passa a ser tido como passível de indagações.

² Sobre os avanços do século XIX relacionados ao anticlericalismo, BETHENCOURT (1993) esclarece que, no caso da Inquisição, o primeiro texto crítico acerca do tribunal da fé só é impresso em Portugal em 1821, depois da revolução liberal e da abolição das práticas inquisitoriais (cf. BETHENCOURT, 1993, p. 114). Para esse autor a Inquisição será utilizada como tema de combate pelos autores que almejavam discutir o contexto político-religioso da época.

Tanto a história do Cristianismo como o seu fundador e a transcendência de um modo geral foram alvo de diversas teses com autores versando sobre as possíveis novas formas de se olhar para a figura do Cristo ou simplesmente uma nova re-interpretação para o Evangelho do Novo Testamento

O anticlericalismo na segunda metade do século XIX parece ser inseparável de toda a agitação de renovação que se propunha, bem como dos objetivos do socialismo e da consolidação das idéias republicanas. É nesse contexto que surge a Geração de 70, uma das mais profícuas agremiações literárias a desenvolver uma crítica à instituição religiosa portuguesa em todos os seus âmbitos.

1.2 - A Geração de 70: síntese dos traços anticlericais e uma nova forma de crítica ao clero e à religião

Enquanto as outras nações subiam, nós baixávamos (...) Baixávamos, sobretudo, pela religião (Antero de QUENTAL, 1942, p. 112)

A Geração de 70 sentiu-se produto de uma sociedade, história e cultura com incoerências e “falhas” e, como elite intelectual, quis contestar esses erros interrogando seus fundamentos, refletindo nessa contestação toda uma corrente crítica que ocorria no cenário europeu, especialmente na Alemanha e na França (cf. MATOS, 1993, p. 472). De capital importância para a posteridade, a geração significou um avanço nas discussões que até então se travavam tradicionalmente sobre vários aspectos da cultura e da sociedade portuguesa, repensando essas questões desde a origem da formação da nacionalidade até aquela conjuntura, de forma crítica e ferina.

Entre os questionamentos sobre a identidade nacional, o papel da Igreja e do clero na formação de Portugal esteve sempre em pauta. Como embasamento para essas reflexões foram utilizadas várias exegeses laicas européias, como veremos logo mais.

A crítica ao clero é, consoante BUENO (2000, p. 21), uma postura adotada pelos principais membros da Geração de 70: Antero de Quental, Eça de Queirós, Ramalho Ortigão, Gomes Leal, Guerra Junqueiro, Teófilo Braga, Oliveira Martins entre outros.

Joel Serrão, no mesmo sentido, irá propor que, embora não se configure como o objetivo principal, o anticlericalismo será para toda a plêiade de 70 a forma de renegar anos

de atraso e através da negação da Igreja, uma forma de purgar a culpa da influente instituição no marasmo do país:

Será em Oliveira Martins (1845-1894), a fobia anti-jesuítica; em Teófilo Braga (1843-1924), o radical laicismo positivista; em Eça de Queirós (1845-1900), *O crime do padre Amaro* e *A relíquia*; em Gomes Leal (1845-1921), o momento vulcânico de *O anti-Cristo*, em Guerra Junqueiro (1850-1923), *A velhice do padre Eterno*, etc., etc. (SERRÃO, s.d., p. 204).

Para Campos Matos, no *Dicionário sobre Eça de Queiroz*, os principais componentes da Geração de 70 cresceram no período da chamada “Regeneração Portuguesa”, na qual os intelectuais, guiados pela revolução francesa e pelos ideais iluministas, queriam a transformação de Portugal através do progresso social, econômico e cultural. Esse posicionamento já era notado de uma forma distinta na primeira geração romântica que tinha Garrett à frente (cf. MATOS, 1993, p. 472). Entretanto, o período da “regeneração”, no qual os participantes da Geração de 70 viveram, diferenciava-se um pouco daquele de Garrett não somente pela plêiade não pertencer à escola romântica, mas em diversos outros aspectos.

Após tempos de embate entre liberais e absolutistas, a elite portuguesa, nos idos de 70, almejava logo depois da pacificação os grandes progressos materiais europeus promovidos pela ascensão da burguesia industrial capitalista.

Foi justamente contra esse louvor ao progresso material no qual foram educados que Antero e seus companheiros teceram questionamentos. Para eles era necessário buscar os antigos ideais do liberalismo e, antes de qualquer desenvolvimento material, devia-se fazer o progresso social e cultural da sociedade.

Para compreendermos as principais características da Geração e notarmos o anticlericalismo figurando como item de suma importância no pensamento de 70 recorramos ao, por assim dizer, “pai do pensamento da Geração de 70”, Antero de Quental.

As idéias de Antero serviram como norte para todos os participantes da Geração e estão refletidas nas obras de Eça de Queirós e nos escritos de outros integrantes da plêiade. Em seu principal ensaio deste período - a conferência apresentada no Casino Lisbonense em 25/07/1871 - *Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos*, Antero propõe o Catolicismo pós-tridentino, junto com a monarquia absolutista e as conquistas ultramarinas como causadores da decadência moral, econômica e social das nações ibéricas;

responsáveis pelo atraso do desenvolvimento da indústria e da ciência na península a partir do século XVII. A grande lástima estava no atraso do país que, comparado às outras nações européias, era vergonhoso.

(...) enquanto as outras nações subiam, nós baixávamos. Subiam elas pelas virtudes modernas; nós descíamos pelos vícios antigos, concentrados, levados ao último grau de desenvolvimento e aplicação. Baixávamos pela indústria, pela política. **Baixávamos, sobretudo, pela religião** (QUENTAL, 1942, p. 112, grifo nosso).

Discutido do início ao fim da conferência, o papel da religião é objeto de atenção especial de Antero, pois “os povos peninsulares são naturalmente religiosos, são-no até d’uma maneira ardente, exaltada e exclusiva” (QUENTAL, 1942, p. 109), talvez por isso ele discorra sobre o fenômeno religioso através da história, propondo que nos primórdios da península o povo ao invés de aceitar a religião, a fazia.

Na verdade, havia um posicionamento particular dos bispos, padres, governantes e do próprio povo português, que ia contra muitas imposições da cúria romana: uma autonomia particular de praticar a religião. A caridade e a tolerância eram muito mais importantes que as prescrições de uma teologia dogmática. Isso para Antero era louvável. Contudo, a partir do século XVI, com a Reforma e a Contra-Reforma, a religião passa por mudanças profundas e se torna “uma prática ininteligente, formal e mecânica” (QUENTAL, 1942, p. 109).

Antero acreditava que o Concílio de Trento, de onde saíram os jesuítas e a Inquisição, fora o principal culpado por essa regressão religiosa. Para os povos peninsulares latinos, a Contra-Reforma teria de ocorrer no tom liberal que vigorava, de forma a buscarem uma reconciliação com os desgarrados; todavia, não era esse o desejo de Roma. Há uma clareza, por parte de Antero, do atraso que a resistência às reformas e a submissão a Roma causaram para a península. A Igreja deveria regressar às origens, às “Igrejas Nacionais”, como ele denomina, sendo independente, não precisando oprimir e sendo tolerante.

A partir do Concílio houve o desenvolvimento de um catecismo fundamentado nas novas concepções teológicas, foram instituídos vários dogmas: o pecado original, a condenação da razão humana, o poder da confissão - e o nascimento da figura do diretor espiritual. No plano político a Igreja explicitamente apoiava a continuação do absolutismo, com a concentração de poder e a invasão de direitos.

Antero postula que esse catecismo, divulgado principalmente pelos jesuítas, foi por muito tempo base para a educação de muitos jovens, transformando-os em subservientes à pobreza intelectual e moral da Contra-Reforma:

Com o jesuitismo desaparece o sentimento cristão, para dar lugar aos sofismas mais deploráveis a que jámais desceu a consciência religiosa (...) a educação jesuítica faz das classes elevadas máquinas ininteligentes e passivas; do povo, fanáticos corruptos e cruéis (...) o ideal da educação jesuítica é um povo de crianças mudas, obedientes e imbecis (QUENTAL, 1942, p. 123)

O Concílio de Trento e o posterior papel da Igreja são considerados, ao nosso ver, o que Quental defende como culminante para a decadência de Portugal. Era necessário, portanto, fazer a distinção clara entre o Cristianismo e o Catolicismo, entre o que era sentimento e o que era instituição, qual vivia da inspiração e qual vivia do dogma e da disciplina, desta forma, qual era o real sentido da religião.

O ideal que vigorava de um modo geral no pensamento de Antero - e podemos considerar através do que vimos analisando, a voz do autor como síntese de todos da geração - era o de um Portugal como um país atrasado em vários aspectos em relação a outros países da Europa “(...) quem pensa e sabe hoje na Europa, não é Portugal, não é Lisboa, cuido eu: é Paris, é Londres, é Berlim” (QUENTAL, 1974, p. 125).

O pensamento europeu, além de realmente estar em profícuo desenvolvimento, era muito valorizado “(...) Hegel, Stewart Mill, Augusto Comte, Herder, Wolff, Vico, Michelet, Proudhon, Littré, Feuerbach, Creuzer, Strauss, Taine, Renan, Büchner, Quinet, a filosofia alemã, a crítica francesa, o positivismo, o naturalismo” (QUENTAL, 1974, p. 125). Foi justamente baseado em estudos destes autores que as idéias da Geração se desenvolveram.

O projeto de modernizar Portugal também passava pelo crivo religioso. O Catolicismo representava atraso não só pela atuação hipócrita do clero, mas também pela própria tradição doutrinária e participação histórica na formação da nacionalidade portuguesa, em comparação com os outros países europeus, nos quais o protestantismo vigorava.

Para muitos críticos dos oitocentos a prosperidade financeira alcançada por alguns países europeus devia muito ao pensamento protestante fundamentado na crença calvinista de

que a riqueza constitui o sinal da unção e que, portanto, o homem rico é um eleito de Deus³. Tal filosofia, logicamente, não vigorava nos países católicos que consideravam a riqueza como um pecado, pois em várias passagens bíblicas o desapego é exortado, embora, como bem sabemos, o “Vai e vende tudo o que tem”⁴ por muito tempo era uma máxima anunciada doutrinariamente pela Igreja de Roma e muito pouco praticada por seus dirigentes que incentivavam seus fiéis a doarem seus bens ao Estado e à própria Igreja.

As obras principalmente de Strauss, Renan e Feuerbach foram cabais para o pensamento anticlerical e acerca da religião, de um modo geral, da Geração de 70. Houve, a partir desses autores, no século XIX, uma mudança no tratamento dado até então à figura de Jesus pelos escritores portugueses. Essa atitude pode estar ligada ao fato de os anticlericalistas quererem não só criticar a instituição religiosa, mas também o desejo de minar a religião em seus fundamentos, pondo em xeque o cerne da instituição (cf. BUENO, 2000, p. 18).

A divindade de Cristo é o carro chefe do Cristianismo e conseqüentemente do Catolicismo; contestá-la e mostrar um Jesus humanizado é destituir toda a doutrina cristã de qualquer proposta sobrenatural e miraculosa, e assim alvejar a Igreja Católica no seu principal dogma.

Era preciso, pois, desmistificar o passado, passado em que a Igreja teria uma presença nefasta. Para tornar conhecidos todos estes ideais é que em 16 de maio de 1871 Adolfo Coelho, Antero de Quental, Augusto Seromenho, Augusto Fuschini, Eça de Queirós, Germano Vieira Meirelles, Guilherme de Azevedo, Jaime Botelho Reis, Oliveira Martins, Manuel de Arriaga, Salomão Sáragga e Teófilo Braga assinaram o programa daquele que seria o grande feito público da Geração de 70 as “Conferências do Casino Lisbonense”.

Embora tenham se realizado apenas cinco palestras⁵ das várias programadas, as falas causaram verdadeiro estardalhaço na vida intelectual de Lisboa. As conferências do Casino foram, por assim dizer, a principal manifestação da Geração e quando o Marquês de Ávila e Bolonha pôs fim a elas em 26 de junho do mesmo ano, uma das justificativas para isso foi o anticatolicismo, como já mencionamos. A proibição foi ordenada pelo Marquês justamente

³ Ver: *A ética protestante e o espírito do capitalismo* de Marx Weber. O autor esmiúça como a teoria protestante alavancou a riqueza dos países que professavam a fé protestante e ajudou a fundamentar a teoria capitalista.

⁴ Cf. Mt 19, 16-28; Mc 10,17-30; Lc 18, 18-30.

⁵ Antero de Quental: “O espírito das conferências”, em 22 de Maio e “Causas da decadência dos povos peninsulares”, em 29 de Maio; Augusto Seromenho: “A literatura portuguesa”, em 6 de Junho; Eça de Queirós: “A literatura nova”, em 21 de Junho e Adolfo Coelho: “O ensino”, em 19 de Junho. (Cf. QUADROS, 1989, p. 58).

quando Salomão Sáragga falaria sobre os “Historiadores críticos de Jesus”, palestra na qual a divindade de Jesus seria colocada em jogo. (cf. MATOS, 1993, p. 104).

Em um movimento ambíguo, a imprensa católica, por meio de seus jornais, ao criticar inúmeras vezes as conferências e seus participantes, concomitantemente denegria a imagem dos “revolucionários” - insinuando a ligação deles com os comunistas da Associação Internacional dos Trabalhadores⁶- e exercia a função de grande divulgadora das reuniões, tornando-as conhecidas.

A imprensa católica continuou a ajudá-los. Tanto *A Nação* como *O Bem Público* declaravam, preto no branco, que por detrás de Antero, estavam os comunistas. Para *A Nação* seria a Internacional que estaria a controlar tudo. Em tom não menos incendiário *O Bem Público* intitulava os artigos que publicava sobre os acontecimentos *Ecos da Comuna*. (MÓNICA, 2001, p. 90).

De fato, ao invés de “esfriar ânimos” a proibição gerou uma inesperada e extraordinária repercussão pública. Os ideais revolucionários debatidos nas salas do Casino Lisbonense começaram a ser conhecidos por boa parte da sociedade.

Adolfo Coelho foi o responsável pela quarta e última conferência intitulada “O ensino”; nela Coelho defendia a separação da Igreja Católica do Estado. Essa união é que teria sido responsável pela desvalorização do espírito científico em Portugal. Coelho defendia também que o Catolicismo não deveria ser imposto como religião oficial ao povo português. Para concluir a virulenta palestra, o autor termina atacando a letargia científica e o capenga desenvolvimento da Universidade de Coimbra.

Para Maria Filomena MÓNICA (2001, p. 92) a conferência de Adolfo fora a gota d’água para o fim das reuniões do Casino. Com os ataques aos professores de Coimbra, até mesmo os jornais que os apoiavam ficaram contra as reuniões. Mesmo que a proibição tenha sido feita por causa das conferências futuras, as palavras de Adolfo abalaram as estruturas das duas mais tradicionais instituições portuguesas: a Igreja e a Universidade de Coimbra. “A interdição das Conferências foi causada por uma variedade de elementos: os ataques à Igreja Católica, a ênfase na revolução, o louvor da reforma protestante, a discussão da divindade de

⁶ A Associação Internacional dos Trabalhadores foi a principal responsável pelo levante da Comuna de Paris, inclusive atuando no governo revolucionário, seus componentes eram temidos pelos reacionários de toda a Europa.

Cristo e a denúncia da ignorância dos lentes” (MÓNICA, 2001, p. 92).

Na época das conferências, Portugal vivia um ambiente atípico com a efervescência dos acontecimentos revolucionários na Europa, principalmente na França com a Comuna de Paris (1871):

Durante a primavera e o verão de 1871, o país saiu de sua pacatez habitual. Acolheu espanhóis em missões de propaganda revolucionária, franceses em fuga e até espões especializados em contra-revolução. Em junho tinham chegado três dirigentes da Associação Internacional dos Trabalhadores, Lorenzo, Morago e Mora, cuja intenção era ajudar a fundar, em Portugal, uma célula da organização (MÓNICA, 2001, p. 98).

A autora defende a tese de que realmente Antero e Batalha Reis teriam grande simpatia pelo movimento da comuna que acontecia na Europa, tanto que mantinham contato com revolucionários comunistas através de José Fontana, suíço emigrado em Portugal (MÓNICA, 2001, p. 97).

Entenda-se aí um outro grande motivo para a intervenção do governo nas conferências e indiretamente um rechaço a todos da Geração. Os governantes não queriam correr riscos com uma possível revolução lusa, impulsionada pelos acontecimentos do restante da Europa. A atitude de Ávila e Bolonha pode ser entendida, pois, como um reflexo dos acontecimentos internacionais do período.

Em seu estudo sobre a Geração de 70, Antonio QUADROS (1989) expõe que ao abrirem as Conferências do Casino, Antero e seus amigos estavam começando a construir uma imagem pessimista de Portugal que deixaria lastros em toda a cultura do país:

(...) vibrou o primeiro golpe num certo Portugal, abrindo deste modo, inconsciente ou impensadamente, uma crise de identidade nacional que, mau grado as diversas e subseqüentes tentativas regeneracionistas, foi a nota dominante de um século de vida portuguesa (QUADROS, 1989, p. 57)

O autor critica o fato de os conferencistas espelharem-se nas nações européias e considerá-las como referência de “culturas ideais” e de uma forma simplista suporem que bastaria uma transposição da cultura e leis nacionais pelo que vigorava nos países europeus. A tática utilizada era a de inferiorizar e rejeitar Portugal para depois adaptá-lo através de uma

conversão completa ao cenário progressista centro-europeu. A condenação da história e da cultura portuguesa, o aniquilamento da identidade nacional em valorização dos princípios estrangeiros e a busca de idéias estrangeiradas para solucionar os problemas locais foram, por assim dizer, os grandes erros dos inconformados de 70.

Para Quadros, as soluções que a Geração de 70 propôs ao complexo de inferioridade português antes de diminuí-lo, agravou-o ao afrontar aquilo que era criticável e conjuntural com o que era “respeitável, necessário, essencial” (QUADROS, 1989, p. 62). De certa forma as críticas de Antonio Quadros procedem, muitas obras dos autores de 70 tinham como alguns dos objetivos declarar o provincianismo, exprimir o desejo de europeização e a autodescrença em relação ao país. Todavia, a posição crítica adotada por eles, embora questionável a partir das reflexões do crítico, foi corajosa em muitos aspectos, pois, naquele contexto, a estagnação social, política e cultural do país era expressiva⁷. A atuação da Geração, em certos aspectos, representava uma verdadeira revolução cultural.

Embora nos anos subseqüentes à década de 70 a visão pessimista e crítica de alguns desses autores ainda tenha vigorado, muitos deles mudaram sua postura em relação ao tratamento para com Portugal e outros temas. Costuma-se considerar como etapa final da Geração as reuniões dos *Vencidos na Vida*. O grupo era composto por muitos integrantes da *troupe* de 70 que, embora satirizassem sobre si mesmos acerca das utopias passadas, queriam desempenhar, com a agremiação, uma posição revolucionária e contestadora.

Entre estes estava Eça de Queirós. Julgamos a análise do período em que o autor pertenceu aos *Vencidos* importante para compreendermos o percurso da temática religiosa em suas obras, pois foi nessa conjuntura que Eça passou a apresentar em seus escritos uma nova forma de lidar com alguns temas, entre os quais a religião.

Dessa forma, dedicaremos posteriormente algumas considerações sobre a participação do autor no grupo *Vencidos na Vida* e outros acontecimentos do final da década de 1880 e início da de 1890 que ao nosso ver são importantes para compreender a perspectiva com que Eça encarou a realidade que o cercava na última década de sua vida.

⁷ Volvendo nosso olhar para os escritos de Eça de Queirós, encontramos neste período as crônicas publicadas em *As Farpas*, juntamente com Ramalho Ortigão. Nelas predomina justamente o que Quadros relata, o desejo de, através das denúncias dos erros, causar uma renovação no país. Os escritos revelam os anseios daqueles que, desejosos de viver em uma pátria culta, deparavam-se cotidianamente com uma realidade completamente diferente daquela esperada – é a consonância com o que pensavam todos os outros integrantes da Geração de 70. Ver: QUEIRÓS, Eça de. *Uma campanha alegre*. Porto: Lello e Irmãos, 1950.

O tratamento reservado à religião na obra queirosiana parece seguir passo a passo todas as etapas e objetivos vivenciados pela Geração de 70 elencados acima. Veremos a seguir, agora dirigindo nossos olhares especificamente para Eça, como o autor foi signatário da maioria dos princípios coligidos pelos conferencistas do Casino, desde o início até o final, com a oscilação de paradigmas anunciada há pouco.

Para isso, volveremos nossa atenção para o período em que o autor estudou em Coimbra, conheceu seus amigos da Geração de 70 e desenvolveu seu pensamento acerca da religião que será encontrado nas obras de sua primeira fase e terá resquícios até os escritos derradeiros.

1.3 - Eça de Queirós e as idéias acerca da religião

A encantada e fantástica Coimbra

(Do texto “Antero de Quental”: In *Notas Contemporâneas*, p. 272)

A fase de estudos acadêmicos em Coimbra fora cabal para a formação de muitas idéias que seriam veiculadas nas obras de Eça de Queirós (cf. SARAIVA, 1950, p. 33). Para nós esse período também fora importante para o desenvolvimento de seu pensamento acerca da religião. Numerosos são os escritos jornalísticos, memorialistas ou ficcionais em que o autor se reporta para essa fase da vida, o que demonstra uma certa importância devotada ao tempo de formação acadêmica entre 1861 e 1866.

São os anos não somente de formação intelectual e do despertar para a vida literária, mas também o tempo em que Eça parece desejar libertar-se da realidade e ganhar um mundo fantástico e irreal, bem ao gosto da liberdade adquirida com a mudança para uma cidade universitária - com reconhecida vida boêmia - sem a presença da família e aberto a novas experiências de vida.

Nesses idos não havia uma preocupação esfuziante de Eça com os temas que estavam em voga, como a revolução ou a situação de Portugal. Eram ainda os tempos da juventude em que a seriedade poderia ser mediada pela vida boêmia e de devaneios ligados à fantasia. Na crônica “Antero de Quental”⁸, escrita em 1896, por ocasião da morte de Antero, e coligida postumamente no volume *Notas contemporâneas*, Eça relembra desta forma os tempos de Coimbra:

⁸ Doravante AQ nas referências de citações.

(...) O nosso mote, como a nossa vida, toda se encerrava naqueles dous belos versos: A galope, a galope, ó fantasia! Plantemos uma tenda em cada estrela! (...) Com um intenso poder de idealização revestíamos todos os entes, os mais triviais, de beleza ou de grandeza, de poesia ou de terror, no desejo inconsciente de que a realidade correspondesse ao nosso sonho (AQ, p. 262)

Ao mesmo tempo em que a fantasia estava ao alcance de todos, as revoluções e os abalos por elas provocados também se mostravam presentes em Coimbra. Por muitas vezes o tempo passado na universidade será lembrado com rancor, pela estagnação educacional regida ainda por uma ciência escolástica:

(...) Por toda essa Coimbra, de tão lavados e doces ares, do Salgueiral até Chelas, se erguia ela, com as suas formas diferentes de comprimir, escurecer as almas (...) era para nós uma madrastra amarga, carrancuda, rabugenta, de quem todo o espírito digno se desejava libertar, rapidamente desde que lhe tivesse arrancado pela astúcia, pela empenhoca, pela sujeição à <<sebenta>>, esse grau que o Estado tornava a chave das carreiras (AQ, p. 264)

Toda essa atmosfera conferiu à universidade o título de formadora de revolucionários. As insatisfações eram permanentes e as novas teorias ajudavam a animar o espírito crítico: “(...) A universidade era, com efeito, uma grande escola de revolução; e pela experiência da sua tirania aprendíamos a detestar todos os tiranos, a irmanar com todos os escravos” (AQ, p. 264).

Embora Eça confesse não ter participado ativamente de todos os acontecimentos mais virulentos, sendo na maioria deles mero espectador, exprime estar em sintonia com os insatisfeitos, principalmente com um dos líderes das insurreições na universidade: Antero de Quental.

De resto, eu era meramente um ator do teatro Acadêmico (pai pobre), e rondava em torno destas revoluções, destas campanhas, destas filosofias, destas heroicidades ou pseudo-heroicidades, como aquele lendário moço de confeitiro que assistiu a tomada da Bastilha, com seu cesto de pastéis enfiado debaixo do braço, e quando a derradeira porta de fortaleza feudal cedeu, e a velha França findou, deu um jeito no cesto leve, e seguiu, assobiando a *Royale*, a distribuir os seus pastéis. Mas era um devoto (o termo não é excessivo) do poeta das *Odes Modernas* (AQ, p. 266)

Como já dissemos, uma das revoltas contra a universidade era justamente por ela ainda alimentar resquícios de uma educação escolástica; isso, segundo o próprio Eça, ajudava a aumentar a aversão de todos contra a religião. Vejamos um trecho onde fica clara a influência da estrutura acadêmica na postura adotada pelo autor e por outros membros da Geração de 70 frente à religião:

E era por nos sentirmos envolvidos numa opressão teocrática, que, além de pendermos para o jacobinismo, tendíamos, por puro acinte de rebeldia, para o ateísmo. De sorte que a Universidade, ultraconservadora e ultracatólica, era não só uma escola de revolução política, mas uma escola de impiedade moral. (AQ, p. 264)

Não se sabe ao certo da intensidade e da familiaridade que Eça devotava à religião, pois as biografias, bem como os seus escritos, não trazem informações precisas sobre sua formação religiosa. Maria Filomena MÓNICA (2001, p. 68) sugere que a família não teria se preocupado com a educação religiosa do escritor, fato que claramente não impediu Eça de estudar e pesquisar a gênese e os desdobramentos das religiões – do Cristianismo, principalmente, como é perceptível em sua obra.

MÓNICA (2001, p. 21) relata que durante o início da graduação, Eça, na intimidade, era vagamente religioso. O próprio autor irá dizer acerca das primeiras leituras adquiridas em Coimbra “(...) e ainda recordo com deslumbramento quando descobri esta imensa novidade – a Bíblia!” (AQ, p. 261). Embora neste trecho a admiração esteja mais voltada pela estética bíblica que propriamente pela sacralidade do texto, o livro sagrado, de fato, irá permanecer como referência na vida de Eça. É inegável certa cultura bíblica adquirida a partir deste período, a julgar pelas diversas paródias e apropriações dos evangelhos que são encontradas em sua ficção.

Tal afirmação, vinda do próprio Eça, abre margem para nos perguntarmos, ainda, sobre um possível conhecimento religioso provindo de sua infância. Muitas questões surgem: será que ele recebeu uma educação religiosa? Se a teve, em quais moldes, uma vez que a Bíblia parece surgir como um livro novo? Poderíamos supor que mesmo a conhecendo, não foi com aprofundamento, tal qual uma catequese. São perguntas e indagações que não poderão ser respondidas...

Segundo MÓNICA (2001, p. 21) no terceiro ano que vivia em Coimbra, por volta de 1863, Eça saiu da casa da família Dória, onde residia desde o início da graduação, e foi morar em uma república. Essa mudança representou uma liberdade domiciliar que Eça não conhecia. Os amigos podiam visitá-lo e com isso sua vida social ficou mais agitada. A mudança foi decisiva em termos religiosos, pois se na casa da família Dória a vaga religiosidade ainda era mantida, morando sozinho sua postura não tardou a mudar devido às novas teorias que aprendia e aos novos condiscípulos conquistados:

Na parede do quarto, existia uma grande cruz pintada a carvão e, em volta, versículos da Bíblia e dizeres d’*A imitação de Cristo*. Um dia, estava ele constipado, um dos seus novos amigos, Frederico Filemón da Silva Adelino, mais conhecido por Filemón, entrou pelo seu quarto, aos gritos, declarando que o mal de Eça era misticismo a mais e ar a menos. Explicou-lhe que “o misticismo, proibindo o sol, o calor, os banhos tépidos, as flanelas e todos os cuidados corporais” era nocivo à saúde⁹. De um dia para o outro, Eça deixou de acreditar em Deus. Nas férias seguintes, para escândalo do tio Albuquerque, declarou-lhe que tinha deixado de ir à missa, recusando-se a acompanhar a família à igreja habitual, em Sto Ildefonso. Como lhe disse, com ar pretensioso, os estudos de Filosofia haviam conduzido o seu espírito a uma nova orientação de ideais. (MÓNICA, 2001, p. 22)

Um outro amigo que parece ter sido decisivo nesta fase de contestação religiosa foi Antero de Quental. Como já mencionamos, foi durante o curso universitário que Eça conheceu aquele por quem manteria uma devoção desde a juventude até a morte: “(...) também me sentei num degrau, quase aos pés de Antero que improvisava, a escutar, num enlêvo, como um discípulo. E para sempre assim me conservei na vida” (AQ, p. 258).

É no texto dedicado ao autor das *Odes Modernas* que será narrado o episódio em que Antero intimou Deus, tirando do bolso um relógio e deu sete minutos ao Todo Poderoso para que o fulminasse com um raio (cf. AQ, p. 265). Eça diz duvidar da autenticidade deste relato, contudo, de alguma forma o acontecimento ou a fantasia marcaram Eça, ele não hesitou em impingir a mesma ação ao poeta Damião de *A capital*¹⁰.

⁹ Impossível não remetermos àquela passagem de *Os Maias* na qual Eça ilustra a requintada educação inglesa de Carlos da Maia em detrimento da praticada em Portugal. O protagonista fora criado com muitos banhos frios e brincadeiras ao ar-livre. A passagem parece querer indicar uma concepção de que tudo que é moderno é antimístico. (Ver: QUEIRÓS, Eça de. *Os Maias*. Porto: Lello e Irmãos, 1950b).

¹⁰ Interessante lembrar que Damião, durante a narrativa de Artur Corvelo, possui atitudes muito parecidas com as de Antero de Quental. (Ver: QUEIRÓS, Eça de. *A capital*. Porto: Lello e Irmãos, 1955)

Embora a atitude de contestação mística pareça veemente, Mónica esclarece ainda que isto não impedia Eça de “continuar a ser supersticioso, pose que manterá durante anos, porque, como verificou, causava efeito. Usava bentinhos ao pescoço e dizia temer Satanás.” (MÓNICA, 2001, p. 21). Contudo, a atitude de Eça e seus amigos parecia mais pose do que propriamente convicção. A relação com o sobrenatural consistia em críticas e indagações, com insistentes desafios lançados a Deus:

Outras das ocupações espirituais a que nos entregávamos, era interpelar Deus. Não o deixávamos sossegar no seu adormecido infinito. Às horas mais inconvenientes, às três, quatro da madrugada, sobre a Ponte Velha, no Penedo da Saudade, berrávamos por Ele, só pelo prazer transcendente de atirar um pouco do nosso ser para as alturas, quando não fosse senão em berros. (AQ, p. 262)

E, quando o assunto era religião, a admiração de Eça e de seus amigos voltava-se para aqueles filósofos e pensadores que contestavam a tradição, tal qual a atitude empregada com relação a outros temas por quais mantinham interesse. Eça revela o entusiasmo exercido sobre eles por um certo professor de teologia da Universidade de Coimbra, revoltado contra os dogmas e adepto de práticas de misticismo sensual, portanto heréticas:

Era um teólogo de costumes quietos, que lia Balme e sofria do fígado. Pois corria pelo cenáculo que este padre sombrio, todas as noites, colocava uma Bíblia aberta sobre os seios nus da sua amante, e à luz de uma tocha se repastava das amarguras do Eclesiastes! E todos nós acreditávamos com inveja nesta Bíblia, nestes seios, nesta tocha... Assim era essa geração (AQ, p. 263)

Nessa época o conhecimento do exotismo das civilizações orientais impulsionava os questionamentos acerca do Cristianismo. E, corriqueiramente, a contestação de qualquer força sobrenatural atuando sobre o homem, bem como uma inicial relativização da divindade de Jesus Cristo estava muito em voga. Todas essas posturas em relação à religião estavam em consonância com vários pensadores com os quais Eça e seus amigos estabeleceram contato na faculdade. Pensamos ser necessário analisar mais apuradamente quais são tais intelectuais e em que medida suas “vozes” estão presentes no discurso literário de Eça desde os primeiros escritos até os derradeiros.

1.3.1 – O diálogo com as exegeses do Evangelho

Cada manhã trazia a sua revelação, como um sol que fosse novo. Era Michelet que surgia, e Hegel e Vico, e Proudhon; e Hugo, tornado profeta e justiceiro dos reis; e Balzac, com o seu mundo perverso e lânguido; e Goethe, vasto como universo; e Poe, e Heine, e creio que já Darwin, e quantos outros! (Eça de Queirós em AQ, p. 260)

Como já mencionamos, será em Coimbra que Eça conhecerá os teóricos que apresentaram a ele e a seus companheiros da Geração de 70 uma visão contemporânea sobre o problema religioso e das origens das religiões. Através desses pensadores o olhar de Eça em relação à religião foi despertado e ao mesmo tempo se configurou. As informações lhe chegavam dos mais variados pensadores, como podemos notar na epígrafe acima retirada do texto “Antero de Quental”. Eça julgava que “Coimbra vivia então numa grande atividade, ou antes num grande tumulto mental” (AQ, p. 260)

A intertextualidade no discurso literário de Eça de Queirós é aparente não somente em relação ao pensamento religioso, mas em várias outras temáticas. O diálogo que o autor mantém com diversos intelectuais e suas respectivas obras é nítido e já afirmado por vários críticos. Já em 1946, ano de publicação de *As idéias de Eça de Queiroz*, António José Saraiva propunha:

Ora destes dois elementos – a idéia expressa e a expressão da idéia, o tema e a forma, – só o segundo é inteiramente de Eça; quanto ao outro – idéias para exprimir, temas para realizar – vai buscá-los, ele que é um artista e não um filósofo, um estilista e não um poeta – onde? Aos mestres que leu? Ao clima onde respirava? É provável – e julgo que podemos encontrar aqui hipótese útil para orientar nosso trabalho – que Eça de Queiroz seja o representante e o intérprete de certo número de idéias colectivas, quero dizer correntes em determinado meio. (SARAIVA, 1950, p. 20)

Com tal panorama, Eça foi por alguns críticos acusado de plagiador, porém hoje sabemos que tal acusação não se fundamenta. Seus textos são, na terminologia atual da

crítica: dialógicos, como Bakhtin denominaria¹¹. E, de fato, as vozes discursivas presentes ali são inúmeras.

Para nos atermos somente à religião são vários os filósofos, historiadores e poetas que exerceram um fascínio sobre Eça quando o assunto era mística, transcendência e mitos.

Recentemente algumas pesquisas averiguaram mais profundamente os pensadores que exerceram influência na literatura de Eça de Queirós. Precisamente em relação à temática religiosa, poderíamos citar os relevantes estudos de Maria Teresa CARVALHO (1995) e Aparecida de Fátima BUENO (2000). Ambas as críticas detêm-se a investigar sobre os filósofos e historiadores que direta ou indiretamente ajudaram Eça a configurar um pensamento religioso ou redefinir seus paradigmas em relação à religião oficial de Portugal: o Cristianismo. É mister mencionar que foi para o Cristianismo, mais do que para qualquer outra religião, que o interesse de Eça voltou-se, provavelmente por ser essa a principal religião do Ocidente e a base do Catolicismo.

SIMÕES (1945) e LOPES (1984) fazem menção a autores e obras aos quais Eça teria recorrido para o desenvolvimento da paixão de Cristo em *A relíquia* e que, conseqüentemente, ajudaram a construir uma imagem do fundador do Cristianismo. Contudo, somente BUENO (2000) realizará uma análise minuciosa dessas influências. CARVALHO (1995) dá ênfase somente às influências de Ernest Renan e faz um levantamento parcial do intertexto presente em *A relíquia*.

Bueno, ao pesquisar as principais influências que Eça teria recebido para a construção de seus Cristos, propõe que a idéia queirosiana acerca de Jesus esteja pautada no pensamento de três intelectuais principalmente, que escreveram suas exegeses laicas durante o século XIX: Ernest Renan (1823-1892), David Strauss (1808-1874) e Ludwig Feuerbach (1804-

¹¹ Bakhtin inova o pensamento acerca da linguagem com a teoria do dialogismo, que entende a linguagem não como algo neutro mas, sobretudo, complexo; complexidade essa causada pelo embate das múltiplas vozes presentes no interior dos discursos e que causam choques dentro destes em função dos valores contraditórios de que resultam. A relação entre os discursos, por meio das várias “vozes” que se encontram entrecruzadas dentro do texto, caracteriza a polifonia. Nos textos irônicos, como é o caso de muitos escritos de Eça de Queirós, há marcadamente a ocorrência da polifonia, pois a ironia imprime no texto a palavra que possuiu sentido duplo, fazendo com que a voz do outro seja retomada para acrescentar-lhe uma nova significação simultaneamente ao ato de sua elaboração. Segundo BARROS (1994, p. 04), o princípio da intertextualidade é que norteia o conjunto das investigações de Bakhtin, o texto para ele era antes de tudo intertexto: “a intertextualidade não é mais uma dimensão derivada, mas, ao contrário, a dimensão primeira de que o texto deriva” (BARROS, 1994, p. 04). O estudo do dialogismo é, a partir das conclusões bakhtinianas, importantíssimo para a compreensão do texto e da literatura em geral, pois admite a possibilidade de diferentes vozes dentro do mesmo texto sem que a obra seja prejudicada, pelo contrário, é aí que reside sua beleza e complexidade.

1872). Para a autora, durante o período de formação em Coimbra, é muito provável que Eça e seus companheiros tivessem contatos com esses pensadores que estavam muito em voga no restante da Europa. Vejamos os principais conceitos de cada um.

David Strauss publicou a sua *Nova vida de Jesus* em 1864 e de forma exaustiva, – são mais de 900 páginas – séria e árdua pretende expor os relatos de uma comunidade de fé sobre a vida de Cristo apoiado em investigação histórica e crítica dos “documentos” bíblicos. O autor resenha muitas obras que até aquela ocasião foram escritas sobre o tema.

Strauss apresenta um Jesus humano, desprovido de qualquer elemento miraculoso e que foi conhecido a partir de relatos que não podem ser considerados fontes históricas. Embora não se possa deixar de tê-los como referência, os evangelhos apenas refletiriam as concepções da época em que foram produzidos e estariam sobrecarregados de uma intenção dogmática e não historiográfica. Os milagres relatados seriam apenas mitos e muitos acontecimentos, ficções. Strauss também quer expor o caráter intertextual presente nos evangelhos, demonstra exaustivamente “as proximidades dos mitos sobre Cristo com as lendas existentes sobre a vida dos imperadores romanos, narradas por Suetônio, como também com a dos heróis importantes do *Velho Testamento*” (cf. BUENO, 2000, p. 85).

Muitos episódios sobre a vida de Cristo são desmistificados, como, por exemplo, a ressurreição. Depois de levantar algumas suspeitas em relação à crucificação, Strauss defende a idéia de que Jesus teria morrido, descartando a hipótese da ressurreição. Os evangelistas narraram não o que de fato ocorrera, mas, ficcionalmente, o que desejavam que tivesse acontecido, sendo que as aparições subseqüentes de Jesus teriam sido fruto de suas visões.

Um pouco divergente de Strauss estão as proposições de Renan em sua *Vie de Jésus* (1863). A grande maioria dos críticos queirobianos é unânime em afirmar que o pensador que exerceu maior influência sobre o Cristianismo ilustrado nas obras de Eça de Queirós e de seus companheiros da Geração de 70 foi o historiador francês e sua *História da origem do Cristianismo*, publicada entre 1863 e 1883¹².

Muito das imagens dos Cristos de Eça possuem características do Cristo descrito por Renan. É em *A relíquia* – especialmente em seu terceiro capítulo - que encontramos um

¹² Os estudos de Ernest Renan foram significativos para as pesquisas concernentes à religião no século XIX. Há na França um importante órgão de estudos da religião com o nome do autor, a *Société Ernest Renan*. Afiliada à IAHR (International Association for the History of Religions), a sociedade se ocupa de estudos clássicos, estudos da antiguidade e estudos sobre o Oriente próximo, Irã e Egito - os quais têm um papel particularmente importante na história da religiões da Itália e França. Seus membros se especializam nestas áreas construindo uma visão integradora dos *Estudos da religião* e publicam um importante boletim acerca do assunto intitulado *Bulletin Signalétique* (cf. PYE, 2001, p. 19; 22)

interessante diálogo de Eça com um dos livros de Renan, *Vie de Jésus*, volume que inaugura a *História da origem do Cristianismo*. Segundo as pesquisadoras citadas, Eça teria usado Renan não só como fonte de informação histórica, mas também como fonte de inspiração poética.

Renan tentou reconstituir a vida e a progressão das idéias de Jesus recorrendo aos quatro evangelhos canônicos, evangelhos apócrifos e a várias fontes históricas, religiosas e filosóficas – como, por exemplo, os escritos do historiador Claudius Josefo e do Talmude (cf. CARVALHO, 1995, p. 26; BUENO, 2000, p. 95). Renan também se apoiou em exegeses que lhe são contemporâneas, inclusive em Strauss, sobre o qual, no entanto, faz algumas reservas.

O autor buscou resgatar do conteúdo dos evangelhos um Jesus que pudesse sobreviver ao positivismo, corrente ideológica em voga na sua época e à qual pertencia. Principia retirando dos evangelhos o que eles têm de sobrenatural para começar a trabalhá-los de forma “humana”. E esta opção fez com que sua obra ficasse ora com caráter racional, ora com caráter cristão. Comparando Renan e Strauss, BUENO (2000) faz uma ressalva em relação à obra de Renan:

O que se depreende da leitura de Renan é a sua indiscutível admiração pela figura de Jesus, o que talvez contribua para a falta de distanciamento crítico que adota, muitas vezes, em relação às fontes que usa. Diferentemente de Strauss, que é bastante cauteloso com a análise que faz dos mesmos documentos, Renan assume como verdadeiros tanto os discursos atribuídos a Cristo, como muitos dos detalhes de sua vida, tal como são contados pelos autores dos Evangelhos canônicos (BUENO, 2000, p. 97)

Embora tenha sido mais lido e conhecido que Strauss, tendo inclusive feito alterações em edições posteriores por ter recebido críticas sobre o que havia escrito nas primeiras edições, Renan desenvolverá uma leitura menos crítica em relação à vida de Jesus (cf. BUENO, 2000, p. 83).

O Jesus histórico de Renan teria, à medida que crescia seu entusiasmo revolucionário, entrado em uma espécie de loucura, adotando a característica de filho de Deus; tal fato teria sido impulsionado por seus apóstolos que começaram a vê-lo como um messias de filiação divina. Jesus passou a acreditar que de fato tinha um papel messiânico a cumprir, esforçando-se para realizá-lo.

Para Renan os milagres atribuídos a Cristo explicam-se pelo fato de naquela época o maravilhoso não se distinguir da realidade. Essa tese configura-se como uma blasfêmia para a Igreja que vê Cristo como filho de Deus.

Seu Cristo é um oponente ferrenho do judaísmo, e é basicamente esta característica que fará com que os judeus decretem sua morte. O autor refuta a afirmação de que Cristo tenha sido morto por puro ódio religioso, diferentemente do que faz a Igreja, defensora do Cristo evangélico e que não era completamente antijudaico.

Segundo Renan, Jesus morreu muito mais por interesses políticos que propriamente por questões divinas. Apresentando Cristo como um homem que vive fora de qualquer instituição, e que, por isso mesmo, quer atacá-las, Renan pretendia atacar a Igreja Católica como grande instituição moderna e este tipo de atitude - identificar a Igreja com os assassinos de Cristo – tornou-se bastante comum em paródias do Novo Testamento. (cf. CARVALHO, 1995, p. 30).

Com relação à ressurreição de Cristo, Ernest Renan concorda com Strauss e não acredita que tal fato tivesse ocorrido. Essa crítica defendida pelos dois autores está refletida em *Eça*, pois se percebe nas descrições queirosianas de Cristo uma certa banalidade para o caráter miraculoso de Jesus, como se ações miraculosas fossem pouco importantes, ou o “verdadeiro” Jesus Cristo não tivesse (ou pudesse) interesse de fazê-las. Especificamente em *A relíquia*, encontramos pontos interessantes que convergem com os pensadores, principalmente com Renan. Vejamos um exemplo claro, primeiro o que Renan postula e depois como *Eça* transfere isso para a ficção. Em foco a ressurreição:

A vida de Jesus, para o historiador, acaba com o seu último suspiro. Mas tais eram os traços que deixara no coração dos seus discípulos e de algumas mulheres dedicadas que, por espaços de semanas, ainda foi para eles vivo e consolador. O seu corpo teria sido roubado? ou o entusiasmo sempre crédulo, fez apresentar a-desoras o todo de narrações pelas quais se quis estabelecer a fé na ressurreição? É o que, por falta de documentos contraditórios, havemos de ignorar sempre. Digamos, contudo, que a imaginação forte de Maria de Magdala desempenhou, nesta circunstância, um papel de primeira ordem. Divino poder do amor! Momentos sagrados em que a paixão de uma alucinada dá ao mundo um Deus ressuscitado! (RENAN: 1926, p. 349)

A mesma idéia é transposta para a obra de *Eça*:

Eu considerei, assombrado e arrepiado, o douto historiador. Os seus cabelos ondeavam agitados por um vento de inspiração e o que levemente saiam de seus finos lábios retumbam terrível e enorme, caindo sobre o meu coração:

Depois de amanhã, quando acabar o Sabath, as mulheres de Galiléia voltaram ao sepulcro de José de Ramatha, onde deixaram Jesus sepultado... E encontraram-no aberto, encontraram-no vazio! “Desapareceu, não está aqui!...” Então Maria de Magdala, crente e apaixonada irá gritar por Jerusalém – “Ressuscitou, ressuscitou!” E assim o amor de uma mulher muda a face do mundo, e dá uma religião mais à humanidade! (QUEIRÓS, 1997, p. 160)

As palavras de Ernest Renan são quase que literalmente transferidas para a boca do douto historiador alemão Tópsius que, constantemente, irá mediar o diálogo com as exegeses em *A relíquia*, fazendo valer o epíteto de “ilustríssimo historiador” (cf. BUENO, 2000, p. 112-113). A partir de Renan, Strauss, de uma explícita paródia bíblica e de alguns outros autores que logo analisaremos, Eça de Queirós sempre ilustra um Jesus totalmente mortal, sem nenhuma característica sobrenatural.

Com relação especificamente a *A relíquia*, BUENO (2000) postula que Eça também recorreu ao romance *Memórias de Judas*, do escritor italiano Petruccelli della Gattina para o desenvolvimento de sua ficção. Embora possua muitos pontos divergentes da obra do autor italiano, a paixão de Cristo de Eça possui episódios muito parecidos com a narrativa de Gattina.

Um outro intelectual que exerceu grande fascínio sobre os estudantes de Coimbra naquele contexto foi Ludwig Feuerbach. O pensador em sua obra *A essência do Cristianismo* (1841) procura averiguar os primórdios da crença em Jesus Cristo e a crença do homem em uma religião. Os escritos possuem um caráter mais filosófico não remetendo tanto para os relatos que uma comunidade de fé fez sobre a vida de Jesus.

Feuerbach, além de negar a divindade de Jesus, nega a existência de toda e qualquer divindade. BUENO (2000, p. 90) esclarece que o livro de Feuerbach e as teses nele contidas causaram impacto na época da publicação, justamente por defender a idéia de que a oposição entre o divino e o humano é ilusória, pois a essência de Deus estaria na essência do homem, uma vez que o homem era quem criaria e desenvolveria seus próprios deuses.

Não existindo nada de superior ao humano, estava colocada uma tese explicitamente ateuísta: as religiões seriam ilusões.

O Cristianismo e a existência de Deus são desmistificados a partir desta teoria. Há uma concordância com a tese que nos parece patente a todos os exegetas analisados: a de que os acontecimentos evangélicos foram “desenvolvidos” pelos primeiros cristãos com intenções doutrinárias.

Para Feuerbach, portanto, o entendimento do homem de si mesmo, a imersão em sua própria consciência era o alcance da divindade. Com relação à religião, o pensamento de Feuerbach era muito parecido com um outro pensador lido por Eça: Jean-Pierre Proudhon (1809-1865), em seu *La justice dans la Révolution et dans l'Eglise* (1858).

Tanto para SARAIVA (1950, p. 64) quanto para MATOS (1993, p. 763–767) é a tese contida em *La justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, qual seja, a oposição do princípio do transcendentalismo de um Deus autoritário e distante e a proposta da imanência através do princípio do livre arbítrio e da divinização do ser humano, que exercerá também certa influência no desenvolvimento do pensamento de Eça.

Posteriormente à formatura e à curta estada como jornalista em Évora, Eça, em Lisboa, começa a freqüentar as reuniões do cenáculo. O grupo de contestadores de Coimbra, agora já diplomado e residindo em Lisboa, começa a se reunir para dar continuidade aos propósitos de insatisfação com a realidade social que se apresentava em Portugal. Vejamos como o próprio Eça descreve a agremiação. Note-se a ironia com que o ambiente revolucionário é comparado à gruta de Belém, insinuando que tal qual veio ao mundo a redenção “espiritual”, vinha, através das reuniões da Travessa do Guarda-mor, de propriedade de Jaime Batalha Reis, a redenção das idéias:

(...) o nosso querido e absurdo cenáculo instalado na Travessa do Guarda-Mor, rente a um quarto onde habitavam dous cônegos, e sobre uma loja em que se agasalhavam, como no curral de Betlém, uma vaca e um burrinho. Entre essas testemunhas do Evangelho e esses dignatários da Igreja, rugia e flamejava a nossa escandalosa fornalha de revolução, de metafísica, de satanismo, de anarquia, de boemia feroz. (AQ, p. 273)

É lá que ele passaria a ter contato mais profundo com as idéias de Proudhon, por insistência de Antero de Quental:

Sob a influência de Antero, logo dous de nós, que andávamos a compor uma ópera-bufa, contendo um novo sistema do universo, abandonamos essa obra de

escandaloso delírio – e começamos à noite a estudar Proudhon, nos três tomos da *Justiça e a Revolução na Igreja*, quietos à banca, com os pés em capacho, como bons estudantes. (AQ, p. 274)

A sedução por Proudhon teria se desenvolvido, em um primeiro momento, por causa de seu estilo, sua linguagem didática e da difusão de idéias que se tornaram mote para toda a Geração de 70. O problema socioeconômico está articulado com o problema religioso e todas estas dimensões eram vistas por Proudhon em termos dialéticos.

O pensador também era o porta-voz de uma revolução ideológica imprecisa na qual o liberalismo pequeno burguês se misturava com um socialismo mal esboçado em que tinha lugar a condenação das revoluções violentas, das greves e até da luta de classes. A igualdade e a justiça entre os homens também têm papel fundamental na teoria de Proudhon (cf. SÁ, 1969, p. 156-162).

E a Geração de 70 via no proudhonismo um resumo daquilo que almejava, como sinaliza SARAIVA (1950, p. 64;65) “Toda a geração de Eça sentia esta sugestão de rigor lógico do proudhonismo e do facto de ele ser um sistema inteiro que abrangia o universo e os problemas candentes da actualidade (...) Proudhon é sossegador”.

Podemos concluir, desta forma, que a religião para Feuerbach e Proudhon consistia na consciência que o homem tem de si mesmo. Embora Feuerbach tenha pensamentos estreitamente ligados ao pessimismo, ao contrário de Proudhon, para ambos os deuses são arquétipos, criados pelos homens para adorarem a si mesmos.

Esse pensamento está diretamente vinculado à idéia de transcendência na imanência: se deus é o próprio homem, não há motivo para se preocupar com uma vida além-túmulo. Tudo pode ser realizado pelo ser humano e a freqüente descoberta de si mesmo.

A filosofia de Proudhon, Feuerbach e os Cristos de Strauss e Renan direta ou indiretamente permaneceram no discurso literário de Eça desde os primeiros escritos até os derradeiros. Várias seriam as passagens que poderíamos citar das obras de Eça nas quais um diálogo, uma intertextualidade explícita com todos estes autores é identificada, contudo, esse não é o objetivo de nosso trabalho e, como já mencionamos acima, pesquisas foram recentemente concluídas sobre tal questão.

Todas as teorias destes vários autores foram assimiladas durante o período de educação coimbrã ou logo após a formatura -caso de Proudhon- e perduraram como parâmetros no pensamento do autor acerca da religião. Porém, ao nosso ver, há uma tendência

à oscilação na forma com que essas idéias são expressas nas obras e tal oscilação possui uma relação estreita com as configurações e com a tensão do pensamento religioso que será constantemente veiculado na literatura do autor.

Para analisarmos melhor esse nosso ponto de vista e darmos prosseguimento a nossas reflexões, partiremos das principais teses existentes acerca da religião em Eça de Queirós tradicionalmente aceitas pela crítica: a desenvolvida por António José Saraiva e a defendida por Jaime Cortesão. Simultaneamente recorreremos a alguns escritos de Eça.

Iniciaremos pelas reflexões de Saraiva, que leva muito em conta as primeiras ficções da chamada “fase fantástica de Eça” – em remissão ao período coimbrão -, publicadas na *Gazeta de Portugal* e postumamente coligidas nas *Prosas Bárbaras*. Embora os primeiros escritos de Eça sejam desprezados por muitos, com a justificativa de serem ainda exercícios literários, quando o assunto é religião, neles encontra-se não somente a forma primitiva com que o tema se desenvolve no autor, mas muito daquilo que permanecerá por todo o restante da obra.

2 - AS TESES SOBRE A TEMÁTICA RELIGIOSA NA OBRA QUEIROSIANA

2.1 - Saraiva e a tese da *Natureza*

Oh! Possamos nós ter sempre em vida a religião do sol, da beleza e da harmonia; movermos na atmosfera serena do bem e da liberdade; ter a alma limpa e transparente sem sombras de deuses e de tiranos; sentir o enlaçamento divino dos braços da bem-amada - e depois, ó Santa Natureza! toma nossos corpos para fazer deles árvores cheias de sombra e ramos resplandecentes! (“Os mortos” In: *Prosas Bárbaras* p. 114).

António José Saraiva escreve o seu principal trabalho sobre Eça - *As Idéias de Eça de Queirós* - em 1946¹³, buscando compreender várias questões da obra queirosiana. Dentre elas figura a temática religiosa.

Para o autor toda a manifestação mística presente nas obras de Eça resume-se na problemática da “Natureza”. A Natureza estaria presente na literatura queirosiana personificada através de alguns temas básicos, entre os quais o panteísmo, o antropomorfismo e o humanismo seriam os mais corriqueiros. A crença no panteísmo consistia na concepção de uma alma que estaria presente em todo o ser vivo e que a todo o momento aspiraria à liberdade. O universo, cheio de almas, levava também a uma visão politeísta dos elementos naturais. Tudo, desde árvores, flores e rochas, teria sua alma, por isso a idéia de uma força vital ou de uma alma universal desenvolvendo-se na natureza seria constantemente veiculada na ficção de Eça de Queirós.

Eça teria adquirido tal concepção acerca da religião durante o período de estudos em Coimbra onde tivera contato com várias teorias que propunham a existência de Deus dentro da natureza e do homem. A revelação divina dava-se por uma consciência progressiva do ser humano. Para SARAIVA (1950) e MÓNICA (2001, p. 36) a maioria dos pensadores que naqueles idos seduziam os estudantes de Coimbra concordava com essa idéia acerca da Natureza:

Todos eles, com efeito, acreditavam que a história da Natureza e a história do homem documentam o desenvolvimento e o progresso de uma força imanente –

¹³ O livro ganhou o prêmio da Academia das Ciências concedido no mesmo ano para o melhor trabalho que versasse sobre as idéias de Eça, por ocasião do centenário do nascimento do autor em 1945.

aquela aspiração à liberdade que, segundo Antero, já existe na pedra e que no Homem se torna consciente. A história da Natureza é por isso o prefácio da história do Homem – a luta pela liberdade, o esforço para a realização do reino do Homem na terra, que os místicos sonhavam como reino de Deus no céu. No fundo, portanto, do panteísmo desta geração e dos seus mestres há um humanismo. (SARAIVA, 1950, p. 36; 37)

Tal interpretação materialista, que está muito vinculada com as idéias de Hegel (1770-1831), parece não servir apenas para explicar o fenômeno religioso, mas também toda a história política e social, inclusive aquilo que se esperava do futuro: era a certeza da plenitude do ser humano, do humanismo absoluto, da consciência plena e da moral elevada. Tudo o que se realizaria na Natureza, todas as forças internas de organização de uma matéria, é a mesma força que o Homem poderia expressar em si mesmo, em sua própria Consciência.

Saraiva recorre principalmente às primeiras ficções de Eça para formular suas proposições, desta forma, muitos serão os exemplos retirados das *Prosas Bárbaras*, obra publicada em 1903 e em que estão coligidos os primeiros contos de Eça, escritos entre 1866 e 1867. Aqui talvez se apresente um dos problemas da tese de Saraiva: os outros escritos de Eça, nos quais a religião figura, são pouco ou nada analisados. A opção do crítico fez com que sua tese ficasse mais circunscrita às obras da primeira e da segunda fase de Eça, excluindo os escritos derradeiros, para os quais são feitos raros e rápidos comentários sem análise profunda.

O próprio título do livro, no entanto, revela o que Saraiva tentará desenvolver ao longo de seu estudo. Ele pretende abarcar todas “as idéias de Eça de Queirós”. De fato, desde a fase inicial da produção queirosiana, a idéia de que é necessário ao homem o regresso para a vida simples do campo em oposição à agitação da vida urbana já vigora e não será uma exclusividade da última fase de produção do autor. Nos primeiros escritos, contudo, a natureza possui contornos divinizados, uma Natureza sagrada e panteísta detentora de toda bondade, paz e sabedoria. O crítico não faz essa ressalva, o que leva o leitor de seu estudo a acreditar que a religiosidade expressa nas obras de Eça resume-se na tese da Natureza “divinizada” exposta acima, o que não se confirma quando partimos para a análise das obras da última fase, como veremos posteriormente em nosso estudo.

A tese de Saraiva realmente procede para os escritos da primeira fase, pois eles revelam insistentemente que o afastamento dessa Natureza superior causaria a dor, a tristeza,

a frustração no homem; todo o esforço para manter-se bem fora dessa Natureza-mãe seria vão. Desta forma, o bem completo só seria realmente encontrado no estado de Inconsciência humana¹⁴. A Consciência traria apenas indisposição. É por isso que somente com a morte, com o corpo humano voltando a terra, que toda a paz, o sossego e o descanso são apresentados ao ser humano: “Para Eça a alma e a Natureza, isto é, o Consciente e o Inconsciente constituem uma dualidade e opõem-se como o Mal e o Bem” (SARAIVA, 1950, p. 39).

No conto “Os mortos”¹⁵, um dos textos encontrados nas *Prosas bárbaras*, a idéia da morte como pacificadora e condutora à comunhão plena com a Natureza é amplamente veiculada. O texto inicia com uma contextualização temporal: “Ontem foi o dia dos mortos” (OM, p. 110) e logo afirma o principal mote que percorrerá toda a narrativa do início ao fim: “Os mortos são felizes”.

É relatado o sofrimento vão daqueles que ainda vivem e que julgam que com a morte tudo acaba, pois, justamente com a vida que o homem é infeliz, constantemente sofrendo agruras: “a sua carne sofreu, empalideceu com os medos, emagreceu com as febres, engelhou-se com os frios” (OM, p. 111). Quando há o falecimento, a vida renasce com a Natureza “mas agora (sua carne) anda, repousada e sã, pelas frescas vegetações, pelos frutos coloridos, na luz selvagem e vital do sol, nos átomos da noite constelada e suave”. Portanto:

(...) os mortos são felizes, porque andam longe da forma humana, onde há o mal, pela grande natureza Santa, onde há o bem, na pureza, na serenidade, na fecundidade, na força. Bem aventurados os que vão para debaixo do chão, porque vão para uma transfiguração sagrada. (OM, p. 113)

De fato Eça soube exprimir de forma exemplar, nesta literatura inicial, os princípios “humanitários” mencionados acima. Em todos os textos “fantásticos” das *Prosas Bárbaras* temos um Homem que se demonstra derivado da Natureza, dependente de uma força inexplicável e misteriosa. O Homem por si próprio parece estar afastado dessa força, e a causa para este afastamento é a própria vida, a alma.

¹⁴ Poderíamos ser levados a pensar, dado a semelhança da teoria, no pessimismo de Schopenhauer. Todavia, o próprio António José Saraiva apressa-se em alertar que Eça não conheceu este filósofo. Na verdade, em artigo publicado em homenagem a memória de Antero de Quental nas *Notas Contemporâneas* o próprio Eça relata referindo-se ao período de estudos em Coimbra: “Ninguém, então, do Reno para cá, lera ainda Schopenhauer” (AQ, p. 270).

¹⁵ Doravante OM nas referências de citações.

Para Saraiva é neste ponto que o pensamento do jovem Eça destoa completamente do que diriam Victor Hugo, Michelet ou Antero de Quental, pois, para esses, o bem é a plenitude da Consciência, para a qual tende toda natureza e toda história num esforço incessante. Já para Eça não haveria oposição entre a Natureza e o Homem o que fazia o autor propor, como alternativa ao panteísmo evolucionista, um vago naturalismo. Saraiva explicita que isso não constituía uma contraposição, simplesmente Eça não teria conhecido a fundo as proposições dos idealizadores da referida teoria em que Antero tanto se apoiou (cf. SARAIVA, 1950, p. 40).

Percebemos aqui uma perspectiva redutora de António José Saraiva para a análise das influências de Eça. É mais uma sinalização de que o crítico não supõe uma liberdade criadora para o escritor, pois, indiretamente, ele aponta para o fato de que a contraposição explicitada por Eça com relação à Natureza deu-se somente porque o escritor não estudou detidamente aquilo que Antero estudava. O misticismo naturalista do embate entre Homem e Natureza permeara muitos contos das *Prosas*, como bem analisa o crítico. Porém, já nestes escritos, reconhecemos uma característica de Eça frente à religiosidade que se fará presente até a última fase: a dialética com que trabalhará com tal tema em suas obras.

Na mesma coletânea de contos na qual encontramos “Os mortos” e a pacificadora noção da comunhão com a Natureza, encontramos uma outra narrativa intitulada “Entre a Neve”¹⁶, na qual ficará nítida a problematização dessa concepção apaziguadora.

A narrativa conta a história de um lenhador que vai até uma floresta para cortar árvores, mas a natureza sorrateira o aprisiona e a neve se encarrega de matá-lo.

Para o leitor mais desavisado surge uma incoerência a partir da configuração da ação. O lenhador e sua família eram pobres, passavam fome, enfim, viviam na mais profunda miséria “Ali vivia aquela família transida dos frios, emagrecida das fomes, diante da neve e dos invernos (...)” (EN, p. 100) . Desprovidos de tudo não tinham nem a atenção de Deus que “agasalhado ao calor dos seus paraísos e das suas estrelas” (EN, p. 101) parecia ter esquecido aquela família deixando-a a sua própria sorte.

Quando o lenhador vai à floresta em busca de lenha e do sustento para sua família, é apresentada uma contraposição que perpassará todo o conto: a fragilidade do homem *versus* a força da floresta. Essa incompatibilidade e descontinuidade permeará a narrativa do início ao

¹⁶ Doravante EN nas referências de citações.

fim. Enquanto há poucas linhas havia se apresentado a condição miserável na qual vivia o lenhador, a partir de agora avulta-se em sua frente a poderosa floresta:

Os velhos carvalhos violentos e proféticos, os choupos desfalecidos, os castanheiros ruidosos, os olmos gigantescos, as ramagens e os silvados eriçados onde o vento brada aflito, todas aquelas verduras vivas e sãs que cantam ao sol, no empoeiramento da luz crua – toda aquela sombria Diana esguedelhada, que se chama a floresta, dormia sob as opressões da neve, triste, silenciosa, estóica e soberba. (EN, p. 103)

Desta forma, quando o lenhador desfere contra um tronco as machadadas que fariam ele e sua família sobreviverem ao frio e à fome, ele sente, ao mesmo tempo, que mata vidas para salvar outras. E mesmo com toda a sua humildade e pela boa causa que fazia aquilo, fica patente ao leitor que o lenhador realizava uma profanação daquela Natureza sagrada e portentosa. Todo o ambiente compadece-se da “dor” do carvalho:

O lenhador atirou o machado contra o tronco do carvalho – e toda a árvore imensa ficou tomada de vibrações dolorosas: e as suas ramagens estenderam-se caídas, sem vida e sem forças, pelo tronco, como para se verem morrer sem gemidos, num silêncio soberbo e selvagem. O sol veio lívido, mole, desfalecido, sem força, sem vitalidade, sem ascensão flamejante e sagrada, entre névoas arrastadas, entre esvaecimentos lúgubres de nuvens. Começavam a esvoaçar os pássaros, piando tristemente. (EN, p. 104)

Como se vê, todos os outros elementos naturais começaram a manifestar seu desgosto pelo lenhador após aquele ato. E o protagonista do conto começa a ser mostrado de uma outra forma, não mais como um sofredor, mas como aquele que faz sofrer em nome de seus interesses¹⁷. O ato do corte da árvore é descrito como se fosse uma luta:

Ele tinha a camisa solta e esfarrapada: os socos faziam covas na neve: e, esfomeado, terrível, ia a grandes passos pela floresta, rasgando os silvados, esmigalhando as raízes, envolto em estilhas, em fibras partidas, com gestos trágicos, afastando com o

¹⁷ Este trecho é muito parecido com o conto *Frei Genebro*, publicado em 1894, durante a última fase de Eça. Curiosamente a história de Genebro assemelha-se muito com a do lenhador. Toda a sua vida era exemplo de humildade, bondade e compaixão, a sua santidade era certa. Porém, logo após a sua morte, Genebro é condenado ao purgatório e o principal responsável pela condenação foi o fato de ele ter decepado a perna de um porco para saciar a gula de um confrade amigo seu. O ato ilustrado quase como sanguinário revelou a verdadeira face de Genebro. (cf. NERY, Antonio Augusto. *O Intrigante Frei Genebro*. In: Anais do XIV CELLIP. Maringá, 2003).

machado o vôo dos corvos; e, todo cheio do amor dos filhos, torturava as árvores com golpes flamejantes, gritando-lhes: covardes! (EN, p. 105)

Todos os acontecimentos que ocorrem depois do “pecado” cometido contra a “mãe-natureza” prefiguram a morte e a forma dificultosa através da qual se dará a comunhão do lenhador com a Natureza. A narração valoriza os traços de miserabilidade do homem. Ao tentar carregar toda a ramagem e lenha que tinha conseguido, o lenhador cai desfalecido e daquele lugar não consegue levantar mais, todas as cenas posteriores mostram novamente a fraqueza dele frente a força da Natureza. Já quase agonizante o lenhador recorre a Jesus, mas a resposta que recebe é somente um tumular silêncio que envolve toda a floresta e do céu, de onde poderia vir sua salvação, ironicamente, vem a neve que acabará por matá-lo. :

Então, vendo em redor a floresta solitária e negra, a amontoação crescente das sombras, o esvaenecimento lívido dos últimos ramos, as atitudes tenebrosas, as corcovas nocturnas das raízes, sentindo ao longe o uivo dos lobos e por cima da cabeça o esvoaçar dos corvos, estirou-se de bruços e bradou, na noite, sob a neve e o ruído dos ramos: - Jesus! E toda a floresta ficou silenciosa, indiferente, soberba; os corvos voaram gritando; ele caiu, fraco, desalentado, roto, agonizante, mascerado; o céu sagrado, o céu consolador cuspiu neve sobre aquela carne miserável. (EN, p. 107; 108)

Se é somente na Natureza que o homem se completa e não é necessário transcendê-la, mas na própria imanência pode-se contemplar a plenitude do ser - noção que podemos depreender de “Os mortos” – em “Entre a neve” encontramos um contraponto. Indirectamente, o conto transparece a mensagem de que para haver uma perfeita integração, é necessário que o homem tenha o mínimo de condição social para sobreviver, ou seja, o desequilíbrio social redunde em um desequilíbrio natural. Para ter uma perfeita comunhão com o solo, com a Natureza, o homem precisa estar dignamente integrado com o ambiente ainda enquanto vive.

Na citação acima observamos que a morte do lenhador decorre de sua “maldade”, ocasionada por suas misérias e necessidades. Sua comunhão com os elementos naturais se dá não da forma pacífica como a relatada em “Os mortos” mas conflitante, “agonizante” ante uma Natureza “agressiva”.

Antônio José Saraiva não aponta essas divergências em relação às próprias ressalvas sugeridas por Eça a ideais veiculados em escritos de um mesmo período, ou seja, o crítico não expõe a figuração ambígua da natureza, realizando uma leitura parcial neste sentido.

Em “A morte de Jesus”, outro conto das *Prosas* que analisaremos profundamente logo mais como um dos exemplos da figuração de Cristo, veremos que toda a ambientação demonstrará a comunhão e a integração perfeita, precisa, entre o homem e a “mãe natureza”, diferente do lenhador oprimido de “Entre a neve”, que luta com os elementos naturais porque, justamente, não possui a pacificação material e uma vida social plena.

Devemos ressaltar que a preocupação de Eça com a realização material das mínimas condições dignas de sobrevivência acompanhará o autor desde esses primeiros escritos até os últimos. Caso não atentemos para essas ressalvas que o próprio autor faz ao “naturalismo místico”, e que aqui apontamos, podemos ser levados a crer, como muitos críticos foram, que Eça se transformou em reacionário ao deixar a crítica virulenta em segundo plano e dar prioridade para preocupações mais humanitárias, quando, verdadeiramente, na última fase encontramos apenas a intensificação dessas idéias sociais já presentes aqui, e que parecem sempre estar intimamente ligadas à temática religiosa.

Várias são as posições adotadas por Eça frente à religiosidade nas *Prosas bárbaras* que permaneceram, sem muitas mudanças, ao longo de toda sua obra, fato que analisaremos em capítulos posteriores. De antemão, poderíamos citar a postura avessa adotada frente a qualquer religião institucionalizada, ao Cristianismo católico e à abolição de qualquer fato sobrenatural/sobre-humano para a vivência da transcendência.

Nesse sentido, há um acordo explícito com a Geração de 70, que nestes idos, entre 1866 e 1867 já deslindava suas primeiras idéias. Não precisamos ir muito longe para percebermos que contemplando a Natureza, Eça estava perfeitamente coerente com os ideais da Geração quando o assunto era religião. Essa forma de compreender a transcendência é completamente diversa do que o Cristianismo católico apregoa.

Vejamos um trecho de “Os mortos” onde isso fica evidente:

E ao menos, durante a vida, convivamos com a Natureza. Quando entramos numa floresta, parece que a luz do sol, que escorre abundante e fecunda, nos enche todo o interior, despertando ali, como faz nas madrugadas de maio, os coros de pássaros! E depois há um repouso sagrado como se todas as iras e as amarguras, e os desalentos, e os terrores, se curvassem na mesma humildade, ao elevar-se na alma uma hóstia

misteriosa. Durante o dia há nas florestas uma santa celebração: as árvores estão graves como sacerdotes: as flores incensam: a luz do sol é a alva flamejante e serena que a floresta veste: e ela murmura um canto dolente e sacro, acompanhada pelos pássaros religiosos, e dentre as ramagens eleva-se uma paz viva, fecunda e consoladora, como uma vaga hóstia; e ao fim da missa, as árvores balançando os ramos, parecem lançar ao povo curvado das plantas, das ervas e das relvas a sua benção soberba (...) É na Natureza que se deve procurar a religião: não é nas hóstias místicas que andam o corpo de Jesus – é nas flores das laranjeiras. (OM, p. 117)

Quem celebra a missa, principal rito para os que professam a fé católica, é a própria Natureza, e é nela que se deve buscar a religião. Não seriam necessários padres, igrejas e hóstias para que o milagre sobrenatural aconteça. Somente este trecho poderia ser tido como herege pelo clero e pelos crentes, contudo, muitos outros ainda são encontrados em outros contos desta obra.

Neste trecho, além de estar explícita a contrariedade à dogmática católica/cristã que Eça e a Geração sempre criticaram, também podem ser percebidos os princípios básicos que Saraiva traça para o “naturalismo” de Eça, entre eles: a oposição ao Cristianismo eclesiástico; a negação de deuses exteriores e superiores à Natureza; a idéia de que o supremo Bem e a Liberdade estão ligados diretamente à Natureza e, por último, a idéia de que a morte é consoladora, na medida em que a partir dela o ser humano comunga definitivamente com a Natureza. Desta forma, não se morre, se permanece através da Natureza. (cf. SARAIVA, 1950, p. 50). Reiteramos que Saraiva não aponta algumas ressalvas que Eça parece compor, como descrevemos acima

Em “Os mortos” também está explícita a idéia de que a Natureza abarca todas as crenças, é o politeísmo do qual falamos. Todos os deuses são dependentes dela e de alguma forma usufruíram de suas “delícias”:

Ela acolhe, indiferente, todos os ritos, todas as religiões: as mesmas oliveiras, que na Grécia encobriam, serenas, as coreias nuas dos ritos de Baco, cheios de ondulações lascivas, encobriram depois, agitadas por um vento feroz, sob a luz irada das constelações, o pobre Jesus, gemendo, arrastando-se na rocha e nas silvas, suando sangue, bradando aflito na noite das Agonias. (OM, p. 116)

Aparentemente, já nesta primeira fase de Eça, o Cristianismo e a idéia de um Deus criador que enviou seu filho a terra para salvar a humanidade são rechaçados. O que veremos

é que durante todas as narrativas das *Prosas bárbaras* uma inicial relativização de Cristo, que terá sua plenitude em *A relíquia*, é desenvolvida. Em “Os mortos” encontramos a seguinte passagem, referindo-se ao destino de Jesus e de seu traidor, Judas, após a morte de ambos. “Há muito tempo que os dois corpos - o do homem luminoso e o do homem escuro – andam enlaçados e dissolvidos nas mesmas auroras e nas mesmas corolas” (OM, p. 116).

Esse é somente um prenúncio de muitas outras relativizações da figura de Cristo que ainda viriam nesta literatura inicial. Poderemos confirmar isso quando analisarmos o maior dos contos presente nas *Prosas bárbaras*: “A morte de Jesus”.

Ao nosso ver a tese de Saraiva procede, porém, não para explicar suficientemente toda a temática religiosa presente nas obras de Eça, como pretende o autor. A explicação da tese da Natureza permanece presente nos romances de Eça desde os escritos iniciais até a segunda fase. Todavia, a última fase da produção do escritor, que vai desde a publicação de *Os Maias* em 1888 até sua morte, não é facilmente explicada através da tese de Saraiva; para esta fase cabe mais a tese idealizada por Jaime Cortesão, a qual passamos a analisar.

2.2 - Jaime Cortesão e a tese do socialismo franciscanista - cristão

São Francisco de Assis (...) pode afirmar-se que nenhum outro nome de Santo aparece com tanta frequência nos seus escritos (CORTESÃO, 1949, p. 111).

António José Saraiva postula que na última fase¹⁸ de Eça “o homem reingressa no segundo plano” (SARAIVA, 1946, p.129). Contrariando a crítica ferina tecida contra a sociedade em obras como *O crime do padre Amaro* (1871), o autor das *Vidas dos santos* (1891–1897?) teria abandonado o ponto de vista sociológico e retrocedido “àquele naturalismo bucolista que notamos nas *Prosas bárbaras*” (1903). Na verdade, o crítico conclui que, tal qual Fradique Mendes, Eça evadiu-se da realidade para encontrar as respostas das crises sociais¹⁹.

É justamente na análise das obras posteriores a 1890 que a crítica de Saraiva torna-se problemática. Ao tecer a conclusão acima, o autor concorda com os críticos que desvalorizam os escritos derradeiros de Eça em comparação com as “grandes obras” como *O crime do*

¹⁸ Todos os escritos posteriores à publicação de *Os Maias* (1888).

¹⁹ Propositamente o último capítulo do livro de Saraiva em que o autor desenvolve uma conclusão e analisa os últimos escritos de Eça é intitulado “O Fradiquismo”.

padre Amaro (1871), *O primo Basílio* (1886) e *Os Maias* (1888), bem como supõe que a religiosidade retoma a “teologia” natural da primeira fase, afirmação passiva de questionamentos a partir das análises das obras, como veremos.

Diferente da postura adotada frente à religiosidade nos primeiros escritos de Eça, Saraiva não se detém muito sobre as importantes figurações deste tema nas últimas obras, que acabam sendo analisadas como devaneios místicos, ou “uma evasão da realidade”. Talvez porque, como analisamos, para ele toda a religião presente em Eça resumir-se-ia na tese da Natureza mística.

Como veremos, a temática religiosa na prosa final queirosiana vai além de uma sugestão evacionista ou reacionária e diferencia-se consideravelmente da tese naturalista desenvolvida por Saraiva. Somos levados a afirmar que ela estará presente com a mesma intensidade – por vezes sobrelevando-se – com que figura nos escritos da primeira e da segunda fases, pois além da ficção, encontramos diversas reflexões acerca da religião nas crônicas e artigos que o autor escreveu depois de 1890.

Para averiguarmos essas proposições e chegarmos a uma conclusão, passaremos a analisar a segunda tese mais aceita sobre a temática religiosa em Eça de Queirós, aquela desenvolvida por Jaime Cortesão que, ao nosso ver, ao contrário de Saraiva, contempla mais detidamente a última fase queirosiana. A crítica de Cortesão sobre a religião em Eça, na qual o ideal franciscano é utilizado para explicar as figurações de tal temática, é tida até hoje como procedente, explicando de forma convincente a figuração da religião nos escritos derradeiros do autor (cf. GROSSEGESSE, 1997, p. 140).

Talvez por pertencer à fase da renascença portuguesa²⁰ e desejar ver Portugal com outros olhos, o poeta e crítico dedica em seu livro longa reflexão à figura do Eça “reconciliado”. Para ele, entre o período de 1885 a 1888, com o casamento, a experiência da paternidade, além de outros acontecimentos, Eça passa por uma mudança que “corresponde a uma profunda experiência moral, ou melhor religiosa” (CORTESÃO, 1949, p. 48). A “mudança” a que se refere está relacionada com uma humanização que as personagens

²⁰ Cortesão é, junto com o poeta Teixeira de Pascoas e o filósofo Leonardo Coimbra, um dos fundadores do movimento *Renascença* e da revista *A águia* (divulgadora dos objetivos da agremiação) entre 1910 e 1911 no Porto. Os três comungavam do mesmo ideal, qual seja, o de regenerar o espírito português através da crença de que a cultura portuguesa e o “ser português” exprimem uma originalidade inconfundível que deveria reencontrar sua identidade perdida através de um autoconhecimento coletivo. Diferente dos pensadores do final do século XIX, eles julgavam que Portugal deveria se reerguer de dentro para fora e não o contrário (cf. QUADROS, 1989, p.77 - 78).

queirosianas, a partir desse período, começaram a exhibir.

Um exemplo dessa humanização é um dos personagens mais famosos de Eça: Fradique Mendes. Vale lembrar que é justamente na ficção de Fradique, desenvolvida durante os anos de 1887 e 1888, que muitos críticos apontam um movimento de retrocesso na crítica ferina e que estaria atrelado a um conformismo com o ambiente burguês e da nova posição social que Eça ocupou após o casamento com a aristocrata Emília de Castro em 1886.

Cortesão reconhece a mudança de perspectiva presente em muitas cartas de Fradique escritas nesse período, mas refuta a tese de que a personagem seria um conformista, resume sua defesa apresentando a afirmação que o próprio Fradique faz a Madame de Jouarre em uma de suas cartas: “*amicus mundus, sed magis amica veritas*²¹”. Entretanto, mesmo fazendo ponderações acerca do “conformismo” dos escritos queirosianos derradeiros, a crítica de Cortesão caminha justamente para a noção do Eça reconciliado, transparece que a transformação temática presente nas obras é positiva pois foi fruto da “profunda experiência moral ou religiosa” sofrida pelo autor.

O crítico, desta forma, tal qual Saraiva, acaba por trabalhar, mesmo que indiretamente, com a noção de reacionarismo. O reacionarismo desenvolvido por Cortesão se configurará, todavia, não como problema, mas como fator “positivo” como perceberemos mais à frente. Para ele foi louvável o fato de Eça ter mudado, na última fase, a forma de lidar com alguns temas freqüentes em seus escritos, entre eles o próprio país e a religião.

A partir dos primeiros anos da década de noventa, Eça nitidamente começa a interessar-se mais pela tradição popular portuguesa por uma diversidade de fatores, como analisaremos logo mais. O historicismo e o idealismo filosófico, aos quais o autor se atém durante o período posterior a 1885, tornaram-se primordiais para a configuração dessa nova postura frente a Portugal e outros temas. Foi principalmente entre 1890 e 1891 que os estudos da antiguidade clássica e das lendas cristãs foram mais profundos (cf. CORTESÃO, 1949, p. 60). Não precisamos realizar grande análise para percebermos nas *Vidas dos santos*, e em alguns artigos publicados posteriormente a esse período, um considerável conhecimento dos assuntos mencionados acima.

Pautado na percepção da humanização das personagens e nesses acontecimentos biográficos - nos quais não se deterá muito - Jaime Cortesão desenvolve sua tese de que Eça encontrará no franciscanismo uma síntese para pensar a realidade a partir dos novos estudos,

²¹ “Prezo a sociedade em que vivo, mas a verdade ainda mais”.

da mudança de perspectiva em relação à terra natal e do próprio contexto social que presenciava, embora o crítico pondere que é antiga a atenção dada por Eça de Queirós ao franciscanismo (cf. CORTESÃO, 1949, p. 98).

Para Cortesão, todo o socialismo revolucionário da primeira e da segunda fase de Eça teria encontrado no socialismo ideal do santo de Assis a maneira eficaz de se veicular. Ao voltar seu olhar para Portugal, Eça provavelmente pôde tomar consciência da influência que o pensamento e o ideal franciscano exerceram, desde os primórdios da nação, na tradição religiosa do país. Nesse sentido, e para defender sua teoria, Jaime Cortesão faz um levantamento sobre a influência do movimento franciscano em território português. Esclarece o aspecto revolucionário que os ensinamentos de Francisco representaram para a Igreja e para o mundo medieval, fato que despertou o interesse e facilitou a propagação da ordem, fundada em 1209, de forma espantosa.

Segundo o crítico, especificamente em Portugal, o franciscanismo obteve grande adesão devido exatamente ao seu lirismo e naturalismo “Logo após a fundação da Ordem, os conventos franciscanos pululavam com rapidez nas mais importantes cidades portuguesas (...) e nada poderia indicar melhor a influência profunda do franciscanismo em Portugal” (CORTESÃO, 1949, p. 100).

A sedução exercida pelos franciscanos estava nas demonstrações de tolerância, renúncia, colaboração fraterna e no apoio explícito às revoltas e descontentamentos do povo. Se comparado com a Ordem dos Dominicanos fundada em 1215 por São Domingos, cuja atuação foi mais predominante na Espanha, veremos que o desenvolvimento dos franciscanos em Portugal foi bem maior. Enquanto os dominicanos, que também tinham pretensões de reformar a vida religiosa pelo voto de pobreza e pela defesa dos mais necessitados, mantinham uma postura autoritária, severa e rígida com os princípios da fé, os franciscanos, com sua simplicidade, facilitaram o desenvolvimento da ordem em meio à religiosidade popular.

Cortesão aponta que se desenvolvia uma ligação íntima dos frades com o povo e todo o processo de transformação operado pelo franciscanismo traduziu-se em Portugal em poesia e religiosidade populares (cf. CORTESÃO, 1949, p. 103). O Catolicismo nos primórdios de Portugal, portanto, o da religiosidade popular que tanto Antero de Quental exaltará nas “Causas da Decadência”, era predominantemente franciscano.

Será de terras portuguesas, mais propriamente de Lisboa, que sairá aquele que seria o segundo homem mais importante e conhecido da ordem Franciscana, Santo Antônio. A devoção ao santo de Lisboa e de Pádua é uma mostra da afirmação feita anteriormente. O povo atribuía, conforme lhe apetecia, as características de santidade aos franciscanos. A própria figura de Santo Antônio conhecida por todo o restante da Europa diferencia-se muito do Santo Antoninho popular de Portugal:

Este Santo Antoninho doméstico, doce e quase feminino, substituindo-se à Virgem no cuidado materno de trazer ao colo o Menino-Deus, contrasta com a figura do Santo Antonio da história, tal como nos foi transmitida pelos pintores italianos – dura, fechada, austera, dos painéis do século XIII (...) Até aos meados do século XVI, tinha-se realizado (em Portugal) essa desfiguração mítica do orador, sábio, culto e duro, até fazer dele o Santo Antoninho, espécie de parente querido e bonacheirão, a cujo favor se recorre, para remediar os males íntimos ou caseiros. (CORTESÃO, 1949, p. 105; 106).

Para Cortesão é justamente essa ligação íntima dos franciscanos com a religiosidade popular que pode ter seduzido Eça, principalmente os ensinamentos franciscanos que representavam a desilusão com a urbe em confronto com a valorização da Natureza – preocupação que o autor de *A cidade e as serras* sempre demonstrou em sua literatura. E, como dissemos anteriormente, a religiosidade popular foi valorizada em detrimento da religião institucional pelo grupo de Antero.

O Catolicismo anterior a Francisco não valorizava o diálogo do homem com a Natureza, muito menos o autoconhecimento individual. A proposta apresentada pelo santo de Assis almejava justamente o contrário: aproximar o homem tanto da Divindade quanto da Natureza.

Enquanto as ordens antigas estavam preocupadas somente com a salvação individual, o franciscanismo propunha o salvamento coletivo. Como se sabe, na teologia franciscana até mesmo flores, animais e árvores são irmãos do homem e devem ter sua dignidade preservada. O ideal místico medieval era a reclusão, o isolamento e a contemplação em eremitérios com muitos sofrimentos para purgar as culpas e o pecado original e, assim, alcançar o reino dos céus: o ser humano estava apenas de passagem pela terra, já que sua morada eterna encontrava-se nos céus. É principalmente na mudança destes pensamentos que se encontra a grande revolução operada pela nova ordem.

Essa é outra característica da ficção queirosiana que Cortesão insiste em ressaltar como sendo reveladora da procedência de sua tese sobre o franciscanismo, pois, nas *Vidas dos santos* ou quando o autor versa sobre qualquer aspecto da religião em artigos ou crônicas, deixará transparecer a repugnância pela inércia contemplativa e pela abstenção ascética. Tal conceito, de fato, se extrai tranqüilamente da leitura das vidas de *São Cristóvão*, *Santo Onofre* e de *S. Frei Gil*, como veremos. Fica claro que para Eça a verdadeira perfeição seria alcançada tal qual São Francisco e o próprio Cristo aspiravam: através da doação total ao próximo e da superação daquilo que causava a opressão, além do desejo de resolução de problemas políticos e sociais.

Apesar de considerar que o interesse de Eça estava voltado para o caráter popular do franciscanismo, Cortesão, no decorrer de sua crítica, deixa de valorizar as características populares da religiosidade e desenvolve a suposta adesão de Eça ao que poderíamos denominar de “franciscanismo formal” baseando-se nos princípios do franciscanismo que estão inteiramente em consonância com a Igreja Católica.

Aqui cabem algumas ressalvas que, ao nosso ver, fazem toda a diferença na compreensão da religiosidade presente nos escritos de Eça de Queirós e que Cortesão não entrevê por causa de sua opção de análise. Ao ler a crítica presente em *Eça de Queiroz e a questão social*, o leitor pode ser levado a pensar que Eça foi um franciscano autêntico, “de carteirinha”. Jaime Cortesão defende a idéia de que o escritor demonstrou uma atenção permanentemente voltada para o Santo de Assis: “pode afirmar-se que nenhum outro nome de Santo aparece com tanta frequência nos seus escritos” (CORTESÃO, 1949, p. 111), todavia, as menções à figura de São Francisco ou de seus seguidores tornam-se mais recorrentes somente a partir da segunda fase, mais propriamente a partir de *O crime do padre Amaro* (1871).

A sedução exercida pelo franciscanismo em Eça está ligada diretamente à postura revolucionária do santo e, mais ainda, ao fato de a ordem estar intimamente associada com a religiosidade popular, tão cara ao grupo de Antero e que apontamos no primeiro capítulo.

Para compreendermos melhor a questão do tratamento dado aos santos pela religiosidade popular, recorramos ao trabalho de Yvette CENTENO (1993) intitulado “Fernando Pessoa: os santos populares e a utopia da criança eterna” em que a autora analisa alguns escritos pessoanos nos quais figuram temas inerentes à religiosidade popular portuguesa.

A autora revela que as poesias de Pessoa são permeadas pela “utopia da criança eterna” muito freqüente nas práticas da religiosidade popular. Fernando Pessoa teria deixado transparecer em seus poemas a religiosidade popular portuguesa que entende os santos como seres humanos que viveram a plenitude do corpo tanto quanto a plenitude da alma, o que configura uma recusa do molde católico para a santidade.

Tal crença estaria sempre vinculada à condição pueril de muitos santos. O Santo Antoninho de Lisboa seria aquele que, por excelência, teve sua lenda alicerçada nesse preceito. Fernando Pessoa, segundo Centeno, transpôs isso de forma perspicaz em seu poema “Santo António”, um dos analisados pela autora. Para ela, a “utopia da criança eterna” significou para Pessoa o mesmo que significa para a religiosidade popular: “A criança é um símbolo universal da potencialidade futura tanto quanto da imagem ou da herança regressiva do passado (...) é o objectivo último da progressão humana, simboliza a reintegração plena da consciência com o inconsciente” (CENTENO, 1993, p. 266; 267).

O trabalho de Centeno esclarece muito bem a diferença entre o franciscanismo formal e essa imagem de santidade popular, que beira a heresia, e que está presente na cultura popular portuguesa. Para nós, ao contrário de Cortesão, que liga Eça simplesmente ao franciscanismo formal, foi justamente essa característica íntima de religiosidade popular presente no franciscanismo de Portugal que tanto inspirou Eça de Queirós nos temas religiosos da última fase.

Convém mencionar que apesar de Francisco representar uma revolução na Igreja, ele continuou fiel a Roma e à doutrina católica, não contestando os dogmas mas acatando todas as decisões papais. Eça com certeza sabia disso e, através de vários escritos seus, do mesmo período que Cortesão analisa, verificamos que sua postura frente ao clero e à doutrina católica foi uma das características que se mantiveram inalteráveis desde as *Prosas bárbaras* até as *Vidas dos santos*. Portanto, a opção temática pelo franciscanismo não é reveladora de uma devoção total, como a obra de Cortesão pode deixar entrever. Para Eça era a liberdade religiosa e de expressão que importava, atitude que a fidelidade de Francisco ao papa acabava por limitar e que, paradoxalmente, o franciscanismo da religiosidade popular não pressupunha.

Não obstante o relevante levantamento de informações sobre a última fase de Eça e a interessante teoria sobre o socialismo franciscanista cristão, o trabalho de Jaime Cortesão,

assim como o de Saraiva, espera abarcar toda a obra do romancista português. Contudo, tal pretensão não se confirma.

Para nós, a crítica de Cortesão resolve interessante o problema das obras pós 1888, porém, quando partimos para as análises da fase inicial de Eça, embora nela já encontremos menções aos ideais revolucionários de um socialismo cristão (justamente essa é uma das características de Jesus que sempre seduzirá Eça), verdadeiramente não nos deparamos com características explicitamente franciscanas em relação àquela Natureza, como espera Jaime Cortesão.

Não são necessárias muitas análises para concluirmos que a Natureza das *Prosas bárbaras* diferencia-se muito do sentido que é dado para a temática natural em escritos como a *Vida dos santos* ou *A cidade e as serras*. Enquanto aquela Natureza possuiu o sentido panteísta de ser a própria divindade, aqui ela terá ressaltada muito mais o aspecto de contraposição à religiosidade oficial, embora também tenhamos o sentido da natureza ser uma espécie de colaboradora da concepção de transcendência na imanência, fatos que melhor constataremos nas *Vidas dos santos*.

Poderíamos pensar que a valorização da Natureza nas *Prosas bárbaras* fosse uma inspiração dos ideais franciscanos por possuir a mesma denotação contemplativa que as florestas, rios e animais terá para Francisco, contudo, como vimos, naqueles contos o interesse está mais voltado à veiculação dos pensamentos filosóficos panteístas desenvolvidos em Coimbra.

A Natureza para Eça, na sua produção final, parece ter adquirido outro significado que aquele de outrora e, sem dúvida, com nuances franciscanas, mas o fundamento de contraposição ainda permanece. Circunscrevendo-se, desta forma, na dialética que estamos pensando para compreender a mudança temática ocorrida nas obras derradeiras e que pretendemos explicitar mais à frente.

Ainda no desejo de contemplar toda a produção queirosiana quanto ao tema da religião, Cortesão supõe que Eça sempre teve “a atenção permanente e agudamente voltada para o estudo da santidade e, particularmente, em S. Francisco de Assis” (CORTESÃO, 1949, p. 186), todavia, o interesse pela santidade é algo também mais perceptível nos escritos posteriores a 1890. Nas obras iniciais pouco é veiculado sobre o tema. A convivência com Antero, pouco antes do suicídio deste, bem como todo o movimento de mudança de

paradigmas na filosofia positivista e naturalista – fatos que analisaremos a seguir - , parecem ter levado Eça a refletir mais detidamente sobre o significado da santidade.

Outra característica questionável do ensaio do crítico é que ele tende quase sempre a insinuar uma postura mística de Eça com relação à religiosidade, conclusão construída principalmente pela interpretação da *Vida dos santos* e das crônicas, cujos temas versavam sobre santidade ou idealismo:

Ora o misticismo é para os ascetas um processo e um estado por vezes permanente de comunicação e identificação final da alma com a Divindade. Por consequência, Eça de Queiroz praticava, ou tendia a praticar a oração mental, de recolhimento e quietude, primeiro grau da oração mística. Quando escrevia a *Vida dos santos*, ele desenvolvia, pela intuição, o tema duma experiência religiosa, vivida pessoalmente, e em cuja realidade essencial acreditava. (CORTESÃO, 1949, p. 127)

Na verdade o autor trabalha com a hipótese de que Eça possuía fé em Deus, embora pondere a aversão que o autor mantinha por qualquer instituição religiosa:

Eça foi um deísta, à maneira dos filósofos franceses do século XVIII, admitindo a existência de Deus, porventura a imortalidade da alma, e derivando dessa fé elementar uma regra de dever, mas rejeitando inteiramente os dogmas revelados (...) Sem dúvida, pois, o *S. Cristóvão*, precedido pelo *Santo Onofre*, corresponde a uma lenta e profunda elaboração religiosa, no sentido mais universal e laico da palavra, fora de toda a confissão e fé dogmática. À maneira dos santos do século XIII, Eça de Queiroz, situado numa Idade Média, procurou erguer-se, como escritor, às alturas de sacerdote laico e de profeta (CORTESÃO, 1949 p. 18; 204)

A citação também expõe um pouco do teor do discurso utilizado por Jaime Cortesão, que sempre tentará mostrar como característica positiva o fato de Eça ter optado pelo “franciscanismo” nos escritos derradeiros.

Posteriormente às averiguações das principais teses sobre o problema religioso na literatura queirosiana, consideramos necessário, antes de passarmos às análises de alguns escritos de Eça para chegarmos à construção de nossa conclusão, verificarmos acontecimentos, mais de cunho biográfico, do autor. Isso se faz necessário para compreendermos a tensão temática que presenciamos na obra de Eça, principalmente com a postura frente à temática religiosa observada nos últimos escritos.

Julgamos interessante determo-nos nessa tensão temática, pois, através dela, poderemos compreender a famigerada “reconciliação” de Eça com Portugal, o que, ao nosso ver, é o empecilho não resolvido pelas principais teses sobre a temática religiosa analisadas acima, as quais acabam instituindo o caráter que denominamos de “reacionarismo negativo” e “reacionarismo positivo”.

É a oscilação de tratamento dado a alguns temas que se estabelece como um divisor de águas nas obras e nas críticas sobre elas. Entre esses temas está, de uma forma vultuosa, a religião. Observamos António José Saraiva e sua interessante compreensão da primeira e da segunda fases da obra de Eça de um lado e Jaime Cortesão, de outro lado, desenvolvendo de forma relevante análise sobre a última fase. Ambos esperam abarcar suficientemente toda a obra completa de Eça com relação à religiosidade expressa, mas vemos que se tratam de noções quase díspares julgando por algumas ressalvas que já fizemos.

A Natureza mística descrita por Saraiva possui nuances muito explícitas da estada de Eça em Coimbra e do que o autor pensava acerca da religião a partir das influências suscitadas através dos estudos de filósofos e historiadores, porém, tal tese não se configurará “homogênea”, e embora proceda para explicar alguns contos, ela é problemática como notamos no conto “Entre a neve”. Já a tese de Jaime Cortesão transparece muito bem o Eça da última fase, preocupado sobremaneira com as causas sociais, aprofundando de forma diferente alguns temas que sempre estiveram presentes em sua literatura, contudo, também não temos uma conclusão “homogênea”: o caráter cristão da natureza, presente na última fase, parece não ser simplesmente assumido, como espera Cortesão, mas também é problematizado, como veremos nas análises de contos como o “Suave milagre” e em algumas crônicas.

Propomos para essa problemática uma leitura dialética da produção queirosiana no que concerne à religião, partindo do que postula Antonio Candido em seu trabalho “Entre campo e cidade”. Antes de passarmos a ela e às análises propriamente ditas, nos deteremos nos episódios que antecederam as obras da denominada terceira fase e nos quais a religião figurará sobremaneira. Passemos a estas considerações.

2.3 - O casamento, o Ultimatum, os acontecimentos posteriores a 1890: especulações acerca da religiosidade na dialética: entre campo e cidade

Ainda e sempre, para servir Portugal é preciso começar a pensar Portugal, em

simpatia com a grandeza, com o sofrimento e com a dinâmica criacionista, embora tantas vezes bloqueada, do seu povo. (QUADROS, 1989, p. 17)

Levando-se em conta o período em que as formas de lidar com alguns temas, entre os quais a religião, tomam novos contornos na obra de Eça, pode-se ser levado a pensar que um fator importante para a atitude do autor foi o casamento com Emília de Castro Pamplona em 10 de fevereiro de 1886. Isso pelo fato de Eça ter se tornado repentinamente esposo de uma aristocrata, chefe de família e pai.

A esposa do escritor vinha de família muito religiosa que formara os filhos dentro de preceitos religiosos estritos. Emília tinha quatro irmãs e três irmãos, das irmãs três eram freiras (cf. MÓNICA, 2001, p. 196; 199). No final de sua pesquisa, Maria Filomena Mónica faz a seguinte observação sobre os últimos dias de Emília de Castro:

Emília morreria aos setenta e sete anos. Vivia agora na praia da Granja, onde os filhos passavam temporadas. Até ao fim, manteve-se uma católica, dura e pura, não sendo difícil imaginar que terá sido sua a interdição relativamente à não publicação de *A Tragédia da Rua das Flores*. Há muito que deixara de ler os livros anticlericais do marido, refugiando-se em *O Suave Milagre*. (MÓNICA, 2001, p. 362)

Em uma das cartas endereçada a Eça pouco antes do casamento, precisamente em 24 de outubro de 1885, Emília escreve:

Rezei hoje tanto por si! Pedi a Deus sobretudo, antes de felicidade, de riqueza, que lhe desse fé, não fé em um deus vago, que eu não percebo, mas no bom Deus que me ensinaram a amar desde criança, que nos criou a si e a mim e que permite que sejamos felizes um pelo outro (QUEIROZ, Emília de Castro Pamplona de. Apud. MÓNICA: 2001, p. 199)

Através da citação percebemos que a então namorada tinha consciência dos ideais que o amado, outrora, havia expressado nas *Prosas bárbaras* e isso a preocupava. Não podemos saber qual foi a influência dos desejos de um apaziguamento cristão de D. Emília para com Eça, porém podemos supor, a partir dessas constatações, que a esposa não se conformava muito com a tensão religiosa presente nos escritos do marido.

Jaime Cortesão e sua tendência em caracterizar uma religião para Eça, explícita, através da análise de um artigo de Eduardo Prado publicado na *Revista Moderna*, que Deus

entrara na casa do autor com o nascimento do primeiro filho. E esse próprio filho o confessaria, em carta enviada ao jornalista brasileiro José Antonio de Freitas:

Meu pai não era o céptico que tantos dizem que ele foi. Tinha um fundo essencialmente religioso e embora não praticasse culto algum, todas as noites se recolhia, fechando os olhos, dizendo que ia se comunicar com Deus (QUEIROZ, José Maria apud. CORTESÃO, 1949, p. 18)

Tais palavras, segundo Cortesão, teriam sido confirmadas também pela viúva do escritor. Para esse crítico foi o casamento que proporcionou a Eça encontrar-se com mais facilidade dentro da tradição portuguesa e realizar a síntese do pensamento revolucionário de outrora com a condição histórica social da cultura lusitana (cf. CORTESÃO, 1949, p. 58).

Não acreditamos que o “apaziguamento” com a cultura portuguesa deu-se somente pelo casamento e a nova vida de *pater familias* e nem que Eça tenha chegado à tradição popular através de Emília de Castro, porém, seria negligência negar o que as constatações acima e os próprios escritos pós 1886 revelam. O casamento com uma católica fervorosa, bem como a educação dos filhos e a convivência com famílias aristocráticas podem ter sido fatores importantes - mas não cruciais - para a revisão de postura que Eça realizou frente à cultura portuguesa e à religião depois deste período. Mesmo que biografismos não possam ser tidos como cabais na interpretação da literatura queirosiana ajudam, de certa forma, a levantar os motivos para a tensão “ideológico-religiosa” percebida em sua obra.

Do último decênio de vida até a morte, de fato houve uma mudança considerável no círculo de amizade de Eça que ia muito além da convivência com a nobre família da mulher. Conforme analisa Maria Filomena MÓNICA (2001) nos últimos capítulos da sua profícua biografia sobre Eça, o grupo dos *Vencidos na Vida*, com quem o autor convivia muito nas frequentes viagens à terra natal, era formado por grandes proprietários de terra, donos de consideráveis quintas, descendentes de famílias tradicionais, aristocratas, e homens ligados à corte²². Juntando-se à nova condição familiar, um outro acontecimento teria sido fundamental para a nova forma de Eça enxergar a sociedade: o *Ultimatum* inglês de 1890.

²² Na formação oficial o grupo dos *Vencidos na Vida* era composto por onze membros: Lobo d’Àvila e Luís de Soveral, representantes da aristocracia constitucional; Conde de Ficalho, Conde de Sabugosa e Conde de Arnoso, vinculados à velha nobreza e que tinham atribuições no governo de D. Carlos; António Candido, um político; Carlos Mayer de família estrangeira; Oliveira Martins, Eça de Queirós, Ramalho Ortigão e Guerra Junqueiro, representantes da intelectualidade. (cf. MÓNICA: 2001, p. 260).

No final do século XIX a área de influência da Inglaterra era vasta, estendia-se do Egito até a África do Sul e o desejo de desenvolver um grande império africano era impedido pelo fato de alguns países ainda conservarem colônias na África. Entre esses países estava Portugal. Algumas terras, cujo domínio era lusitano há muito, tornaram-se imprescindíveis para a realização do desejo expansionista inglês.

Várias negociações aconteceram no sentido do impedimento do interesse britânico ser desfeito e um incidente, no qual vários africanos foram mortos devido às intrigas entre os dois países, aumentou a crise.

As discussões seguiram sem grandes avanços quando em 11 de janeiro de 1890 o ministro inglês em Lisboa apresentou um *Ultimatum* no qual o governo português deveria retirar suas tropas em menos de doze horas do território africano, caso contrário, as forças inglesas os expulsariam.

A ameaça da Inglaterra foi acatada e no dia seguinte Portugal perdera consideráveis colônias na África. A retirada dos portugueses do *hinterland* africano e a destruição do “Mapa cor-de-rosa” que uniria Angola e Moçambique gerou em terras portuguesas um acontecimento inesperado: o povo indignou-se com tal afronta e ultraje dos ingleses, sentindo-se atingido em seu orgulho nacional; houve um despertar do sentimento patriótico e um regresso ao paradigma nacional, antes perdido e desfigurado. A decisão em ceder às ameaças inglesas fez com que muitos lusitanos se revoltassem contra o governo e repensassem a situação do país frente às outras nações européias.

As manifestações de protesto foram percebidas nas ruas, repartições e na imprensa. Algumas até questionáveis, pois extrapolavam o ideal de protesto e passaram para atitudes como a desagradável repulsa, exercida por alguns, a todo e qualquer cidadão que se dizia inglês, juntamente com o boicote a tudo o que vinha ou era da Inglaterra.

Para os intelectuais que anos antes tinham proferido e escrito discursos virulentos sobre a inércia e a morbidão do país, a reação de iniciativa popular frente ao *Ultimatum* foi uma demonstração de patriotismo e a expressão que o povo português não era impotente nem estava imerso em uma duradoura letargia, como pensavam:

O *Ultimatum* inglês de 1890, revelando sem disfarces possíveis uma degenerescência nacional deu origem a um movimento regenerador que se prolongaria por meio século e que teve alta expressão na poesia (...) O *Ultimatum* também foi para eles [Geração de 70] um apocalipse, uma revelação. Homens

idealistas e emotivos, sentiram-se solidários com um povo que, reagindo patentemente à humilhação, eles afinal tinham ignorado no seu ser colectivo e profundo. Sob a estagnação de alguns séculos, havia um ser vivo. Era imperioso despertá-lo, mas não bastavam as revoluções políticas e culturais ou as reformas jurídicas, sempre feitas de fora para dentro. Urgia agora desocultá-lo e sobretudo amá-lo. (QUADROS, 1989, p. 124)

A mobilização nacional demonstrou que se o povo quisesse teria forças e vigor para reerguer, reconstruir Portugal de sua decadência – tão vociferada por Antero de Quental nas “Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos”.

Para CORTESÃO (1949) foi na ocasião do *Ultimatum* que uma nova visão do povo português se vislumbrou para alguns intelectuais e o posicionamento em relação à situação do país mudou para vários participantes da Geração de 70.

(...) quando soa a hora dramática do *Ultimatum* inglês, em 1890, todos reagem, clara, expressa e violentamente, como portugueses, e mais, ou menos, buscam por diferentes formas a tradição nacional, para melhor se entenderem a si próprios e interpretarem a vida pela arte. Depois daquele choque brutal todos esses homens de tendências ou formações diversas se aproximaram de novo pela conduta e pela obra. (CORTESÃO, 1949, p. 39)

Eça acompanhou com interesse todo o episódio do *Ultimatum* e a celeuma originada por ele. Em carta a Oliveira Martins datada de 28/01/1890, critica as manifestações de protestos adotadas pelos portugueses, e expõe que, mesmo incerto do que devesse pensar acerca “dêsse renascimento do patriotismo”, o *Ultimatum* fora propício para “acordar” a nação portuguesa:

Nunca, creio eu, houve, antes dêste, um momento em que Portugal moderno estivesse tão acordado e atento (...) O país parece-me agora, neste instante, um espírito que acorda estremunhado e que olha em redor, procurando em caminho; é êsse caminho que alguém lhe deve indicar. (QUEIROZ, 1961, p. 159)

Eça parecia temeroso de que o patriotismo não passasse de sentimento momentâneo, sem conseqüências futuras, por isso sua carta teve como objetivo principal incitar Oliveira Martins para desempenhar o papel de “orientador ideológico”: “(...) seria talvez o bom

momento para se fazer ouvir uma voz de bom senso e de verdade. Por que não levantas tu essa voz?” (QUEIROZ, 1961, p. 158).

Mais uma prova do interesse do escritor para com o reacender patriótico que o *Ultimatum* despertou no povo português pode ser encontrado no artigo “Ultimatum”, publicado na *Revista de Portugal* em fevereiro de 1890 e coligido postumamente nas *Cartas inéditas de Fradique Mendes e mais páginas esquecidas* (1929). Eça analisa o acontecimento, questionando a postura expansionista inglesa e ainda criticando a forma de protesto com que os portugueses reagiram ao fato e as consequências que esses protestos poderiam trazer em um futuro próximo. Na conclusão deste artigo ele deixa entrever o que pensa sobre toda a agitação provocada pelo *Ultimatum*, e que, indiretamente, parece ser um prenúncio da postura que adotaria com relação a Portugal em suas obras vindouras:

(...) porque decerto aqueles que tão ardentemente querem preparar a defesa exterior, não se mostrarão menos prontos a trabalhar na ordem interior. De pouco serviria ter muralhas novas por fora e só velhas ruínas por dentro. A peito doente nada vale couraça de bronze! (QUEIROZ, 1961, p. 219)

Durante o final da década de 80 e começo da de 90, Eça não via muitas saídas para Portugal e uma das alternativas para a situação letárgica apontada por ele seria uma catástrofe: a supressão daquela realidade e a reconstrução de outra. Ao menos é isso que se depreende do conto *A Catástrofe*, escrito muito provavelmente nessa época²³. Porém, o que se comprovará nos escritos posteriores ao *Ultimatum* é que a mera destruição do país, para das cinzas se reerguer uma espécie de fênix, não foi a solução que Eça começou a entrever como certa. Tudo o que ele pensou na construção do citado conto parece não ter sido reconhecido como a melhor alternativa.

Muito ao contrário de ser reacionário ou apaziguado, Eça percebeu depois do *Ultimatum* que o projeto da Geração de 70 de “europeizar” Portugal prejudicaria mais o país

²³ Não se sabe ao certo quando este conto foi escrito. Publicado postumamente no volume *O conde de Abranhos* (1925), provavelmente fora desenvolvido no período que antecedeu o *Ultimatum*, como se pode depreender de informações mencionadas no próprio texto. Segundo MÓNICA (2001, p. 284) em nota de rodapé: “Apesar de o filho mais velho do escritor considerar que a data mais provável era a de 1879, Vianna Moog defendeu, o que faz mais sentido, ter o mesmo sido escrito durante a década de 1890. Prudentemente, Guerra da Cal preferiu não o datar. Mas o facto de nele vir mencionado ‘o velho Salisbury’ – que, em 1879, apenas tinha 49 anos – parece dar razão a Vianna Moog. Aquando do Ultimato, o primeiro-ministro britânico tinha 60 anos, sendo possível pensar-se que Eça o tivesse descrito como um velho”.

do que o faria crescer. A idéia do grupo de Antero, como se depreende em certos momentos das “Causas da decadência”, era diminuir a tradição, considerada arcaica e decadente, para em seu lugar estabelecer elementos da desenvolvida cultura estrangeira.

Na verdade, nas obras de muitos autores da Geração de 70, escritas durante os anos 90, observa-se uma busca ao cerne da portugalidade, um desejo de conhecer, recuperar e tornar o ser português o novo centro da vida e das energias nacionais, de modo a propiciar um novo ressurgimento ou uma restauração daquele Portugal desprezado, rejeitado e criticado outrora. QUADROS (1989) cita como exemplos dessa postura Oliveira Martins, Teófilo Braga e Ramalho Ortigão:

Significativamente Oliveira Martins escreve *Portugal em África* (1891), que é no fundo um incitamento à colonização dos territórios ainda mantidos no continente negro. Mas é na recriação de modelos de grandes portugueses, capazes de servir de exemplo às futuras gerações, que ele vai ocupar os últimos anos da sua vida, entre 1891 e 1894: assim surgem as suas obras mais lusitanistas: *Os Filhos de D. João I* (1891), *Vida de Nun'Álvares* (1892), *Portugal nos Mares*, além do primeiro capítulos de *O Príncipe Perfeito* (1895) que não pôde já concluir. As biografias de *Afonso de Albuquerque* e de *D. Sebastião* deveriam completar o seu políptico sobre a dinastia exemplar de Avis (...) Dentro da mesma tendência regeneradora o positivista Teófilo Braga, não apenas publica em 1894 o seu livro *A Pátria Portuguesa*, em cujo prefácio diz que *quem tiver consciência do dever, orienta os seus esforços pelo sentimento da pátria*, como escreve uma série de poesias onde apresenta ao povo e à juventude arquétipos ou modelos de portugalidade: *Mar Tenebroso* (1894), *O velho do Restelo* (1898), *O Baptismo das Naus* (1898), *Os Doze de Inglaterra* (1902), *Viriato* (1903), *Frei Gil de Santarém* (1905), entre outros, editando em seguida o *Romanceiro Geral Português* (1906). Em idêntico sentido, Ramalho Ortigão apresenta em *O culto da Arte em Portugal* (1896), como que a cúpula de seu portuguesismo de raiz. (QUADROS, 1989, p. 68-69)

Segundo QUADROS (1989, p. 66) o reconhecimento do “ser português”, desenvolvido em parte por esses autores, foi responsável pelo início de um movimento de regeneração que teria grandes lastros na literatura da primeira metade do século XX, a chamada *Renascença Portuguesa*.

Assim como seus amigos, no final dos anos 80, início dos 90, Eça de Queirós nota que antes de ser uma sociedade esvaziada de valores, sem raízes ou memória, Portugal possuía

uma rica cultura e um povo que não poderia ser igualizado e normalizado por sistemas estrangeiros, mas sim, de alguma forma valorizado.

Depois das demonstrações de forças do povo dadas no episódio do *Ultimatum*, o país deveria preservar sua memória, sua personalidade, sua própria identidade ao invés de absorver a do outro. As críticas às instituições deveriam continuar, mas a desvalorização do ser português e suas tradições passaria por adequações.

E é já com a sensação de revisão que o escritor recorda em 1892 do princípio das idéias surgidas no cenáculo e que originaram as *Conferências do Casino*. Ao remeter-se àquele tempo reconhece que as utopias eram grandes e que na verdade eles não imaginavam o que os esperava no futuro:

E do cenáculo, de onde, antes da vinda de Antero (que foi a vinda do Rei Arthur à confusa terra de Gales), nada poderia ter nascido além de chalaça, versos satânicos, noitadas curtidas a vinho de Tórres, e farrapos de filosofia fácil, *mirabile dictu*, **as conferências do Casino, aurora de um mundo novo, mundo puro e novo que depois, oh dor, creio que envelheceu e apodreceu...** (AQ, p. 247; 275 – grifo nosso)

Ainda neste período, uma outra referência para o escritor da época da Geração também acaba se perdendo. O suicídio de Antero pode ser tido, de alguma forma, como um incentivo para a postura adotada por Eça no último decênio de vida. A devoção ao “Santo Antero” do período coimbrão permaneceu até o fim da vida, como bem aponta a conclusão da crônica dedicada ao poeta como homenagem póstuma:

Por mim, penso, e com gratidão, que em Antero de Quental, me foi dado conhecer, neste mundo de pecado e de escuridade, alguém, filho querido de Deus, que muito padeceu porque muito pensou, que muito amou porque muito compreendeu, e que, simples entre os simples, pondo a sua vasta alma em curtos versos – era um gênio e era um santo. (AQ, p. 294)

Lembremos que tal trecho fora escrito em 1896, apenas quatro anos antes do falecimento de Eça. Nosso autor acompanhou bem de perto as oscilações do pensamento do “gênio que era um santo”, desde quando o conheceu até o fim da vida. No *In memoriam* de Antero, ele ilustra uma das últimas visitas que fizera ao amigo, escrevendo também as idéias que vigoravam no pensamento anterior pouco antes do suicídio:

(...) ele chegara a descobrir, a compreender bem o fim último e verdadeiro de tudo, não só do homem moral, mas de toda a natureza, mesmo na sua modalidade física. E essa descoberta é de inefável beleza e contentamento – pois o fim de tudo é o bem! O Universo tem por fim supremo o bem; o bem é o momento final e augusto de toda a evolução do Universo. (AQ, p. 280)

Levando-se em conta a virulência expressa em textos como as “Causas da decadência” os novos ideais de Antero representaram uma considerável mudança também incentivada, possivelmente, pelo *Ultimatum*. E Eça expõe que somente estas teses sobre abnegação e a bondade é que resumem os derradeiros pensamentos de Antero: “De toda a filosofia de Antero (que sou bem incompetente para interpretar) só quero reter esta linha ética, porque ela o explica nesses anos de paz e de admirável doçura” (AQ, p. 280) .

A nova “filosofia” desenvolvida por Antero desperta algum sentimento positivo em Eça, pois ele relata que até ansiou por ser um dos seus divulgadores, mas Antero recusou, tinha medo da “idealização imagética do instinto artístico” de Queirós. Ao mesmo tempo, o suicídio somado a essas novas idéias, poderia ser interpretado como um fracasso da forma revolucionária que Quental pensou para Portugal.

O idealismo, pelo que se depreende, foi a saída que Antero de Quental encontrou para si e para a nação portuguesa. Segundo o próprio Eça, Antero acreditava que uma reação espiritualista e afetiva faria oposição àquele século materialista. De certa forma vemos essas idéias expressas em algumas crônicas e artigos de Eça escritos depois de 1890, como logo analisaremos. Mesmo que não tenha incorporado totalmente as reflexões de Antero, tudo indica que Eça utilizou-as como tema para reflexão. Se pensarmos na devoção manifestada a esse “santo” não seria raro desconfiar da influência que essa última convivência testemunhada no *In memoriam* exerceu em Eça.

A não ponderação das questões que apontamos acima levou a muitas deturpações na compreensão da denominada terceira fase da literatura queirosiana e a representação da cultura portuguesa e da religião - o que mais nos interessa – em tal fase. É justamente a taxação da obra da última fase, que por muito tempo causou a recusa das obras escritas após 1888 como sendo parte da melhor literatura de Eça, e não permitiu que toda a sua obra fosse vista em uma perspectiva mais ampla.

As duas teses que vimos analisando sobre a temática religiosa também não conseguem resolver a contento o problema da adequação temática operada nos escritos queirosianos taxando-os de reacionários direta ou indiretamente, como já apontamos. Ao nosso ver, somente uma melhor compreensão da ambigüidade temática presente em Eça é que poderia clarear a interpretação de sua obra, e mais ainda quando almejamos compreender a religião, tema que ilustra muito bem o movimento de permanência e oscilação dos ideais de Eça. Recorramos à ajuda de Antonio Candido, que propõe a dialética “Entre campo e cidade” como interpretação da obra de Eça de Queirós.

2.4 - A dialética entre campo e cidade

(...) E escreveu as Vidas dos santos, e levou o requintado Jacinto ao repouso idílico da serra de Tormes, abandonando a negação em proveito da compreensão, envolvendo-se cada vez mais naquele diáfano manto da fantasia, com que se pretendeu velar a nudez agressiva da verdade (CANDIDO, 1964, p. 53)

António QUADROS (1989), quando analisa Eça e sua participação na Geração de 70, considera as principais obras queirosianas como sendo propagadoras dos ideais dos palestrantes do Casino. E na linha de julgamento que segue para a Geração, o crítico encaixa Eça no erro de visão que, para ele, todos os seguidores de Antero tiveram:

Ao mundo romanesco de Eça de Queirós, por exemplo, à realidade deturpada ou deformada em termos humanos que ele inventou com brilho, com graça senão com génio, mas sem verdadeiros fundamentos sociológicos e psicológicos (QUADROS, 1989, p. 61)

Quadros cede apenas algumas linhas para falar das obras da última fase do escritor. Segue a máxima de muitos críticos que consideram as últimas obras de Eça desviadas da melhor inspiração crítica realista. A incompreensão ou ocultamento por alguns críticos da adequação do ponto de vista do escritor nos últimos anos de vida ocasionou a taxação das obras derradeiras como sendo de menor valor por não trazerem as mesmas características da primeira e da segunda fases. A religiosidade que também passa a ser expressa com mais ênfase, foi decisiva para a construção deste estigma.

De fato, na primeira e na segunda fases fica aparente a crítica à burguesia dirigente e quase sempre estes problemas eram estendidos a todo o país, em um processo generalizador: os defeitos de uma classe transformavam-se em defeitos nacionais. Entretanto, apesar de toda a virulência da crítica contra a sociedade, o próprio Eça questionava a forma como “desenhava” Portugal em seus primeiros romances. Vejamos duas cartas em que o autor versa sobre a questão de estar escrevendo à distância, longe de sua terra pátria. A primeira citação é retirada da carta enviada para Ramalho Ortigão em 08 de Abril de 1878, na qual Eça fala acerca da composição de *O primo Basílio*:

Convenci-me de que um artista não pode trabalhar longe do meio em que está a sua matéria artística: Balzac (*si licitus est...*,etc) não poderia escrever a *Comédia Humana* em Manchêster, e Zola não lograria fazer umas linhas dos *Rougon* em Cardife. Eu, não posso pintar Portugal em Newcastle. Para escrever qualquer página, qualquer linha, tenho de fazer dois violentos esforços: desprender-me inteiramente da impressão que me dá a sociedade que me cerca e evocar, por um retesamento da reminiscência, a sociedade que está longe (...) Longe do grande solo de observação, em lugar de passar para os livros, pelos meios experimentais, um perfeito resumo social, vou descrevendo, por processos puramente literários e *à priori*, uma sociedade de convenção, talhada de memória. De modo que estou nesta crise intelectual: ou tenho de me recolher ao meio onde posso produzir, por processo experimental – isto é, ir para Portugal – ou tenho de me entregar à literatura puramente fantástica e humorística. (QUEIROZ, 1967, p. 56)

A segunda citação remete ao mesmo assunto, agora sobre a composição de *O crime do padre Amaro*. O relato é retirado da carta enviada a Oliveira Martins em 10 de Maio de 1884:

Da gente portuguesa conheço apenas a alta burguesia de Lisboa – que é francesa – e que há de pensar à francesa, se algum dia vier a pensar. Como é feito por dentro o português de Guimarães e de Chaves? Não sei. O *Padre Amaro* é mais adivinhado que observado. (QUEIROZ, 1967, p. 65)

O afastamento geográfico é considerado pelo próprio Eça como um empecilho para a representação da realidade portuguesa em seus romances. E a saída apontada segundo o próprio escritor é o desenvolvimento de uma “literatura fantástica e humorística”.

Curiosamente é durante o período da primeira e da segunda fase que Eça comporá os romances nos quais a caricatura e a fantasia se farão mais presentes.

Um dado biográfico interessante para a questão que vimos analisando, e que está relacionado ao período de escrita das últimas obras, é que entre 1895 e 1896 Eça passou dez meses em Portugal, visitando algumas províncias do norte, onde sua mulher havia herdado terras quando da morte da mãe de Emília de Castro em 1890 (cf. MÓNICA, 2001, p. 314).

É inegável que esse período, de alguma forma, proporcionou um conhecimento da cultura e do povo interiorano com que o escritor tinha pouco contato, muito provavelmente “o português de Guimarães e Chaves” tornou-se mais conhecido para Eça. A criação do espaço ficcional que Eça considerava desenvolvido a partir “das névoas da reminiscência, construída como um mosaico, em que a observação é hipotética e a lógica conjectural” (QUEIRÓS, 1967, p. 59) teria elementos para ser pensada de uma forma mais incrementada e aprofundada, a partir destes meses de convivência.

Eça reconhecia, portanto, que em suas primeiras obras havia um problema de “pintura” da realidade portuguesa, porém, por muito tempo, a crítica tradicional pareceu não considerar todos os fatos que estamos elencando, sugerindo que Eça devesse esboçar em todas as suas obras a mesma imagem cristalizada de Portugal – e de outras temas, por conseguinte (a religião é um deles) - das obras da primeira fase. É justamente por causa deste ponto de vista ortodoxo que as obras da última fase sofreram com a pecha de reacionárias, já que elas parecem veicular características temáticas que a crítica considerou como contraditórias em comparação com as obras mais famosas do escritor.

É no período posterior a 1890 que começam a surgir os textos em que Portugal figura como um dos temas principais.

A ilustre casa de Ramires, mesmo sendo concluída em 1900, começa a ser escrita em 1894. Será o romance de Eça “menos proselitista e mais compreensivo” (cf. CANDIDO, 1964, p. 45). Nele presenciamos um fidalgo lusitano buscando a essência do ser português, do homem nacional: aventureiro, valente e colonizador seduzido e ávido pela África que esperava para ser povoada. Gonçalo Mendes Ramires será para CANDIDO (1964, p. 44), o primeiro personagem de Eça dramático e realmente complexo, liberto do tom caricatural e da simplificação dos traços psicológicos. A compreensão de Eça para com a tradição de seu país está explícita nos tratamentos dados às personagens deste livro. Como bem expõe o crítico brasileiro “o burguês apacatado ou o fidalgo obtuso não era mais para Eça de Queirós

apenas um monstro a ser derrubado a golpes de “boa pena de Toledo”, mas um ser humano, que também tinha os seus problemas e que compunha a paisagem docemente retrógrada “do bom Portugal” (CÂNDIDO, 1964, p. 45). É uma antítese se compararmos com a postura adotada para com a pequena burguesia portuguesa em obras como *O primo Basílio* e *Os Maias*.

No conto “A civilização”, publicado em 1892 e que deu origem a *A cidade e as serras*, encontramos a desilusão do homem cosmopolita com a modernidade e a volta às raízes da simplicidade do homem serrano, natural e popular, como solução para os problemas do homem urbano; entretanto, será em *A cidade e as serras*, cuja primeira versão é de 1895 e a publicação póstuma de 1901, que a idéia do campo como redentor da cidade será mais amplamente veiculada.

Nesse romance fica patente a dialética campo *versus* cidade que Antonio Candido analisará e que veremos detidamente a seguir. Enquanto reside em Paris, percebemos o protagonista Jacinto envolvido com tendências ideológicas que vão desde as existencialmente descrentes até as desesperadas e satíricas. Quando volta para Tormes, demonstra a princípio repulsa e conforme vai vivendo naquela realidade passa a valorizar e retratar de outra forma a sociedade portuguesa. Para QUADROS (1989, p. 24) Eça no já citado *A cidade e as serras*, passa da ilustração de um Jacinto de Paris, urbano, pedante, negativista, niilista para o Jacinto português, pacificado consigo próprio e com Portugal. De fato, a redenção que a simplicidade das serras proporcionara a Jacinto, longe de representar um movimento do autor em direção à pacificação, deflagra uma tensão se compararmos Jacinto com outros personagens “urbanos” de Eça - Fradique Mendes, por exemplo.

Jaime Cortesão postula que em *São Cristóvão* (1894 – 1897) Eça também quis revelar o contato direto com a terra e o povo português tal qual em *A Cidade e as serras* e anunciar, desta forma, o seu conceito novo sobre a terra natal e, de certa forma, sobre a vida. Para o crítico, a paisagem e o povo de S. Cristóvão seriam portugueses. As descrições do espaço inicial da narrativa remeteriam para a paisagem da região norte do país “(...) com perfeita evocação, a paisagem e o estilo de vida duma aldeia do Norte de Portugal (...) Podemos – assim nos parece – concluir que o bom gigante nasceu, por intenção do seu criador, numa aldeia portuguesa” (CORTESÃO, 1949, p. 179-180). Em um dos últimos capítulos de *Eça de Queiroz e a questão social*, Cortesão discutirá e defenderá justamente que as *Vidas dos santos*, especialmente *São Cristóvão*, são expressões de uma tradição cultural e religiosidade

popular típicas de Portugal. Cortesão estabelece relação dos romances com velhas lendas medievais portuguesas contidas no *Portugaliae Monumenta Histórica* e na obra camoniana, como o gigante Adamastor (cf. CORTESÃO, 1949, p. 176).

É o crítico brasileiro Antônio Candido quem proporá a explicação que é tida como uma das mais fundamentais para a compreensão da obra completa queirosiana e que busca averiguar as antíteses e a “pacificação” com Portugal.

No ensaio “Entre campo e cidade” fica explícita a articulação entre o leitor de romance e o sociólogo, cara ao crítico. Principalmente nos capítulos conclusivos do texto percebemos a análise sob a perspectiva sociológica e é nestes capítulos que Candido propõe o caráter dialético dos escritos de Eça de Queirós que, ao nosso ver, melhor explica a mudança temática da terceira fase e ajuda a compreender a figuração da temática religiosa nessa fase em comparação com o período inicial.

Sua tese gira em torno do “diálogo entre campo e cidade”. Essa temática perpassaria todos os escritos do autor português com oscilações: na primeira fase reinaria a voz urbana que manifestava “descrença num mundo agrário obsoleto; implicava crítica, sátira, oposição desabrida ao clero, nobreza e burguesia, com apoio às novas camadas suscitadas pela indústria e a vida moderna” (CANDIDO, 1964, p. 52). Nas obras da última fase haveria a transposição para a voz rural que “comportava um certo enlevo para com a doce modorra das gentes e das aldeias, um senso poético que aceita e compreende, afastando a revolta, acolhendo a realidade tal qual se apresenta” (CANDIDO, 1964, p. 52)

Toda a dialética e as formas como é expressa “constituem dois campos de luta entre dois tipos de vida, ora predominando um, ora outro; e o conjunto do processo revela abandono progressivo da cidade pelo campo” (CANDIDO, 1964, p. 49).

Na ficção inicial percebe-se a visão do homem urbano que está mais interessado no fenômeno social que em seus protagonistas: “O jovem bacharel socialista odiava a estagnação do país, os costumes conservadores e os grupos que os representavam. Clero, aristocracia, burguesia, tudo lhe despertava a inclinação combativa” (CANDIDO, 1964, p. 32).

Ainda na efervescência da Geração de 70, as grandes metrópoles eram tidas como exemplo de modernidade, vida social e cultural, e de uma economia industrial invejável, enquanto no Portugal “decadente”, de economia agrária, reinavam os tradicionalismos e arcaísmos. A consciência do contraste entre o mundo civilizado e Portugal degradado em um mundo arcaico está explicitamente apresentada nas “Causas da decadência” e nos livros

publicados nessa fase não se percebe nenhuma referência à Natureza ou ao poder regenerador das serras “Não sobra lugar para o bucolismo da roça nem para a poesia das cidadezinhas” (CANDIDO, 1964, p. 33).

É no período que vai da escrita de *O crime do padre Amaro*, em 1871, até *Os Maias*, em 1888, que o autor colocará em prática todo aquele sentido pragmático pelo qual compreendia a arte e que fora expressado em sua palestra nas *Conferências do Casino Lisbonense* para veicular em suas obras toda a visão pessimista com relação à sociedade portuguesa. E para veicular o sentido combativo, de luta e de reforma, uma das melhores armas utilizadas na ficção, de acordo com Candido, era o recurso da caricatura e dos personagens- tipo:

Cada personagem deixará de ser apenas personagem para transformar-se em paradigma, encarnar um tipo social a louvar ou combater (...) essa simplificação limita a humanidade dos personagens, mas reforça a intensidade do problema, e portanto, desse romance eminentemente social, de oposição e de combate (CANDIDO, 1964, p. 34; 35)

À medida que os anos passam essa postura muda: o passado e a tradição renegados outrora passam a ser veiculados nas obras revelando um abandono do ponto de vista urbanista com que Eça olhava Portugal (cf. CANDIDO, 1964, p. 41) e “reconciliado com o sentido tradicional da civilização da sua pátria, o romancista cai encontrando no campo repouso para a inquietude” (CANDIDO, 1964, p. 45).

Antonio Candido mostra que isso não aconteceu de forma abrupta, já em *Os Maias* e *A capital* se notaria um prenúncio de tudo o que viria pela frente. *Os Maias* será a obra em que por excelência se percebe o embate entre campo e cidade “o romance se desenvolve em torno dessa oposição e, como um mau presságio que se realiza, acaba pela vitória da cidade sobre o campo. Lisboa desfibra Carlos da Maia, transformando-o num *viveur* inútil; o avô morre, aniquilado pelo infortúnio” (CANDIDO, 1964, p. 42).

Para o crítico esse romance é a obra prima de Eça e do romance naturalista universal, é nele que ocorrerá o equilíbrio entre a visão urbana e a visão rural sem predomínio de uma sobre a outra. O apogeu da fase urbanista de Eça encontra-se em *A correspondência de Fradique Mendes*, justamente um tratado do homem moderno/civilizado que vê Portugal irreconciliável com a tradição urbana. Talvez por isso Fradique será “cidadão do mundo”.

Embora n' *Os Maias* a cidade ainda se apresente superior à província já paira uma visão de que se o campo produziu tipos asquerosos como Gouvarinho ou Eusébiozinho, na cidade também não é diferente, lá encontramos tipos como João da Ega e o próprio Carlos da Maia. O romance inaugurará os personagens provincianos de bom caráter que terão sua figuração acentuada em *A ilustre casa de Ramires* e *A cidade e as serras*. Contudo, na história dos Maias ainda prefigura um país decadente “A vocação de Lisboa (lê-se a cada instante nas entrelinhas) é para aldeia grande e, em meio a essa confusão de estilos, ressaltam os tipos da ‘boa cêpa rural’, os fidalgos do campo, de tradição e de caráter” (CANDIDO, 1964, p. 42).

A ambigüidade constatada na obra de Eça de Queirós em relação não somente à religião, mas a outros temas, ao invés de um reacionarismo, poderia ser compreendida, segundo Antonio Candido, análoga à ambigüidade encontrada na própria cultura portuguesa nos oitocentos, que não conseguia se libertar do peso do passado e permanecia, naqueles idos, em uma zona de fronteira entre modernidade e passado, como aponta o crítico:

(...) a ambígua civilização portuguesa, incapaz de libertar-se do pêso do passado e de forjar com estilos tradicionais uma síntese de vida, criou para Eça de Queirós um impasse literário que ele resolveu pelo abandono da linha urbana (CANDIDO, 1964, p. 51)

Eça, portanto, não seria idiossincrático ao expor nas suas obras esse impasse temático, mas acompanharia o exemplo da ambigüidade de Portugal, principalmente nos escritos finais, nos quais, explicitamente, ele perseguiu a idéia de modernidade ressaltando o que o mundo tradicional tinha a oferecer.

Convém mencionar que embora desenvolva a tese acerca da dialética campo *versus* cidade, Antonio Candido reflete em muitos momentos sobre a face “compreensiva” da obra de Eça de Queirós. Por vezes, inclusive, poderíamos pensar que o crítico brasileiro sugere também a pecha de reacionário para Eça, mesmo que o qualitativo se configure para ele de natureza bem diversa do que postulam António José Saraiva e Jaime Cortesão.

No penúltimo capítulo da análise, no qual o tom sociológico parece prevalecer, Candido esclarece que os personagens de Eça transparecem sempre um apelo ético à norma vigente, ao contrário de personagens conhecidas (ele usa as de Stendhal como exemplo) que estão sempre alheias à moral comum e prontas a transgredir as convenções sociais: “Em Eça,

pelo contrário, há um apêlo permanente à norma, e os que dela se afastam estão condenados” (CANDIDO, 1964, p. 50).

O escritor português teria uma moral a ser seguida, e tal atitude parece figurar no discurso do crítico como algo questionável pelo fato de Eça não transpor valores tradicionais, mas desejar mantê-los: “Com efeito, Eça jamais se libertou da velha moral portuguesa, do culto idealizado da honradez aldeã e forte, de um padrão corriqueiro e convencional, que em suma é o de Júlio Diniz” (CANDIDO, 1964, p. 49). Para Antônio Candido, o fato de Eça utilizar personagens imorais para serem contraponto e funcionarem como aferição de moral é o que deflagra sua convivência com os tradicionalismos da moral portuguesa:

Ora, se justamente a tais personagens comete Eça a tarefa de contrastar as podridões da decomposição social e as fraquezas dos caracteres individuais, podemos dizer que jamais conseguiu liquidar dentro de si aquele tradicionalismo contra o qual investiu na mocidade (CANDIDO, 1964, p. 50)

A fase final dos escritos queirosianos foi ainda mais detentora desta característica de Eça criticada por Candido, justamente por causa dos acontecimentos que elencamos acima:

O casamento nobre, a glória literária, o prestígio social, as injunções da carreira, o favor da Coroa, foram tecendo uma rede sutil de compromissos com a sociedade existente, e nessa rede foi se embalando aos poucos o antigo socialista, num conformismo suave com o mundo e os seus pecados (...) Pela vida que levou, Eça de Queirós foi cada vez mais se afastando do que poderia fixá-lo no romance urbano, crítico, oposicionista; perdeu contacto com os amigos boêmios, com os meios socialistas (bem pouco eficazes, aliás, num pequeno país atrasado), ao mesmo tempo que a própria idade o ia tornando mais acomodado e compreensivo. O quarto de Jaime Batalha Reis foi trocado pelas salas da quinta de santo Ovídio ou do palácio em São Domingos; as longas passeatas malucas de madrugada, pelas quermesses de Dona Amélia (CANDIDO, 1964, p. 51; 52)

Para ele Eça foi muito influenciado pelos novos ideais, diálogos e debates desse meio de que fazia parte, o qual levou-o “pouco a pouco, a se acomodar numa visão mais puramente literária do romance, a ‘fazer estilo’, demasiado ostensivamente, pondo de lado o sentido pragmático, de luta, dos primeiros livros” (CANDIDO, 1964, p. 53).

Conforme caminha para a conclusão, Candido modula sua crítica, indo ao encontro de uma compreensão mais estética da obra de Eça exaltando o fato dos romances derradeiros serem expressões líricas de uma realidade que possuía qualidades:

Como Eça não se libertou da velha ética, era de esperar que seu socialismo e a sua irreverência acabassem por ser, não vencidos, que nunca o foram, mas equilibrados, compensados, pela irrupção dos antigos valores recalcados: sentido rural da vida; acatamento da tradição; conformismo em relação aos poderes estabelecidos; senso poético, em vez de destruidor, da cultura portuguesa (CANDIDO, 1964, p. 50)

Mesmo depois de vários trabalhos como “Entre campo e cidade”, no qual há uma relativização da alcunha de “reacionário” imposta a Eça de Queirós, até hoje perduram as discussões sobre um reacionarismo ou reconciliação desempenhado por Eça com relação a Portugal na última fase de sua obra. Segundo MÓNICA (2001):

Ainda hoje, tanto a esquerda como a direita continuam a discutir o assunto. Apropriando-se de *A Cidade e as Serras* e de *A Ilustre Casa de Ramires*, a direita considera-o um nacionalista, enquanto a esquerda mantém a sua tese de que Eça teria sido, na juventude, um radical, que, depois, se transviara. Em 1945, ano do centenário de nascimento de Eça, os campos ideológicos extremaram-se. A esquerda, dominada pelos comunistas, privilegiou o Eça da juventude; a direita, comandada pelos próceres de Salazar, concentrou a sua admiração nas últimas obras (MÓNICA, 2001, p. 341).

Portanto, a polêmica encampada por alguns críticos, desde a morte do escritor, ainda continua mesmo com o avanço da crítica literária que busca antes analisar a evolução do pensamento autoral que simplesmente impingir conceitos tal qual esta ou aquela posição ideológica.

Atualmente a crítica queirosiana parece se comportar reconhecendo a pouca contribuição de leituras polarizadas como as realizadas por Saraiva e Cortesão, porém, ainda deixando transparecer marcas deste tipo de crítica, como apontamos na introdução de nosso trabalho. Poderíamos supor Saraiva e Cortesão como bons exemplos dessa leitura polarizada do passado. O primeiro, pretendendo uma orientação socialista, exclui de sua análise os escritos “apaziguados” da última fase, e o último dá mais ênfase em sua crítica às nuances conservadoras na produção “franciscana” derradeira.

O grande problema é que muitos acreditavam que Eça, na juventude, havia sido um revolucionário tal qual alguns membros da Geração de 70. Contudo, enquanto Antero e Batalha Reis reuniam-se com representantes da I Internacional, Eça passava os serões na casa de um grande industrial a conversar com Ramalho Ortigão (cf. MÓNICA, 2001, p. 372). Muito diferente dos amigos, que naqueles idos tinham a revolução política como uma premissa, Eça acreditava em uma revolução através das artes para assim chegar à mudança política, prova disso é a conferência que pronunciara nas *Conferências do Casino Lisbonense*.

Foi o fato de muitos críticos julgarem Eça imbuído dos ideais políticos de Antero e Batalha Reis o que ocasionou a posterior taxação do autor de reacionário e/ou conformista:

A conferência que Eça proferiu no Casino Lisbonense teve mais importância pela fama de revolucionário que após ao autor do que pelo tema abordado. Quando hoje alguém afirma que ele <<traiu>> os ideais da juventude está geralmente a pensar, não no que ele efectivamente disse no Largo da Abegoaria, mas no que seus amigos ali defenderam (...) No entanto, aquilo sobre o que Eça falou foi de arte. Ao contrário de Antero, Eça não andava a ler Karl Marx, mas Flaubert. (MÓNICA, 2001, p. 100)

Como o próprio Eça afirma, enquanto Batalha Reis e Antero estavam cuidando dos interesses do movimento socialista junto com José Fontana, ele estava conhecendo o mundo:

Eu não fui testemunha dessa sua (de Antero) vida militante. Por meu turno partira, a percorrer os mundos deste mundo (sic.), dos velhíssimos aos novíssimos, da magoada Jerusalém à estridente Chicago. (AQ, p. 275)

Lembremos que o autor reconhece ter sido um mero espectador das revoluções operadas por Antero e seus amigos no tempo da faculdade. Como bem esclarecerá Mónica na conclusão de sua biografia, o autor terá a sua forma própria de demonstrar patriotismo:

(Eça) não era um patriota, se por tal se entender alguém que tem, do seu país, uma visão imperial. Era-o, se pensarmos o termo como aplicando-se a quem sofre com desastres do seu país e se alegra com as suas glórias, a quem se indigna com as torpezas e suspira por uma vida melhor para a comunidade (MÓNICA, 2001, p. 341).

O que desde sempre preocupou Eça com relação à sua terra natal e que, sem questionamentos, estava de acordo com os objetivos da Geração de 70 foi o atraso português. Mesmo passados alguns anos das Conferências, ainda perduravam alguns elementos elencados como retardamento para o desenvolvimento do país: a corrupção dos políticos, opressão da Igreja e a inércia das instituições de um modo geral. Embora a forma de encarar alguns aspectos da cultura portuguesa tenha passado por adequações, como com relação à indiferença do povo, não significa que Eça tenha se tornado um profeta nacionalista e totalitário.

Podemos, a partir da tensão latente entre a ruptura e o apaziguamento percebidos nos escritos de Eça e indicada por Antônio Candido no movimento dialético entre campo e cidade, sugerir quanto ao aspecto religioso que Eça de Queirós não pode ser chamado de reacionário. Na verdade, a temática religiosa será mais uma das temáticas que não apontam para um apaziguamento, mas sim para uma tensão presente nas obras do autor.

A compreensão da religião em Eça só poderá se dar a partir da compreensão da dialética presente em seus escritos, por essa razão é que partimos da reflexão de Candido. Acreditamos que, ao contrário de haver uma recusa com posterior adesão ao princípio religioso, o que encontramos nas obras queirosianas é a manutenção de uma tensão frente às personagens e temas do campo da religião e ao seu posicionamento frente ao transcendente. Foi uma forma peculiar de lidar com tais temas, pouco entendida até a atualidade, e que prejudicou a compreensão da liberdade de criação de Eça de Queirós.

Necessário mencionar que a mesma manutenção temática, porém, quase sem nenhuma tensão, pode-se constatar com relação à crítica à instituição religiosa, pois o anticlericalismo figurará, sem muitas alterações, do início ao fim de seus escritos.

Poderemos notar todas essas proposições nitidamente quando adentrarmos nos meandros de alguns escritos nos quais a religião é tema principal.

Eça continuou ferino em suas críticas durante e depois dos acontecimentos do início da década de 90, não deixou de observar o que deveria ser superado e continuou tecendo críticas às instituições políticas e religiosas.

A partir de 1890, uma desesperança em relação àqueles ideais da juventude parece de fato tomar conta do autor, todos os acontecimentos, novas correntes ideológicas começam a mostrar os problemas do positivismo e de correntes de pensamento que até então eram tidas como satisfatórias.

Os textos jornalísticos, como a crônica em homenagem a Antero, são os primeiros textos a expor, após os acontecimentos apontados acima, a diferente forma de compreender o país e, o que mais nos interessa, a religião. Também são reveladores do que o Eça pensava sobre a Igreja Católica nestes idos e que, ao nosso ver, pode ser tido como síntese do que figurará sobre a instituição na prosa final: demonstraram que Eça não se convertera, muito menos se tornara reacionário.

Antes de adentrarmos nas análises da ficção, passemos a uma pequena averiguação de alguns textos jornalísticos posteriores a 1890 e nos quais a religião figura como um dos assuntos principais.

2.4.1 Positivismo e Idealismo

O Positivismo científico, porém, considerou a imaginação como uma concubina comprometedora, de quem urgia separar o homem; e, apenas, se apossou dele, expulsou duramente a pobre e gentil imaginação, fechou o homem num laboratório a sós com sua esposa clara e fria, a razão. O resultado foi que o homem recomeçou a aborrecer-se monumentalmente e a suspirar por aquela outra companheira tão alegre, tão inventiva, tão cheia de graça e de luminosos ímpetos, que de longe se acenava ainda, lhe apontava para os céus da poesia e da metafísica, onde ambos tinham tentado vôos deslumbrantes
(“Positivismo e idealismo”, p. 197)

Somado ao renovado interesse pela história portuguesa e pela tradição popular lusitana, além de todos os episódios que já mencionamos acima, Eça vivenciava na França, durante a década de 90, o avanço do idealismo filosófico, corrente de pensamento que se opunha às grandes teorias do século: o positivismo e o naturalismo. Como vimos, Antero de Quental já apontava para essa “nova filosofia” pouco antes do suicídio.

O anti-racionalismo e o antipositivismo caracterizaram uma nova ordem social desenvolvida na França. Embora havendo uma convivência de ideologias, as tendências idealistas e místicas estabeleceram-se como uma saída para o pessimismo vivenciado por aquela sociedade nos finais do século XIX, devido aos constantes avanços e transformações sociais (cf. HAUSER, 1973, p. 1048).

O Evangelho volta a despertar um renovado interesse e a Igreja assumiu um papel novamente importante no intermédio entre céu e terra. O materialismo é desprezado, em parte, também pelo rápido desenvolvimento e avanço da técnica nas várias áreas do conhecimento. Era o contexto propício para o desenvolvimento do impressionismo:

A substituição constante e rápida de artigos de uso comum por outros novos leva, porém, a uma quebra no aprêço pelos bens materiais e também, não tarda, pelos bens intelectuais, reajustar a rapidez com que sucedem as revalorizações filosóficas e artísticas à das mudanças da moda (HAUSER, 1973, p. 1049).

Embora o movimento de contestação ao positivismo já possa ser conhecido logo após a divulgação das idéias de Augusto Comte, o pensamento idealista encontrara um grande número de adeptos no final do século.

A partir de 1892 Eça de Queirós acompanha com grande interesse o embate entre as duas correntes de pensamento, testemunhando em seus artigos e crônicas publicados em jornais e revistas a influência que a nova teoria exercia não somente na filosofia, mas também nas artes. Sua opinião é expressa denotando, por um lado, o pensamento socialista e por outro a forma como ele vê os idealistas.

Jaime Cortesão defenderá que nestes artigos e crônicas publicados na *Gazeta de Notícias* e na *Revista Moderna* observa-se a progressiva tendência e a definição de Eça para um socialismo espiritualista ou cristão que estava em voga na França. O crítico utilizara essa proposição para corroborar sua tese sobre o franciscanismo na obra queirosiana. Para ele “o socialismo e a santidade passam a fundir-se nas suas mais altas expressões; e os grandes progressos do movimento socialista realizavam-se no íntimo das consciências, que acordam para a fraternidade universal (CORTESÃO, 1949, p. 79), dessa forma, Eça “decide-se francamente pelos idealistas” (CORTESÃO, 1949, p. 62).

Porém, a partir das análises de alguns artigos não sabemos se a decisão de Eça foi franca como estabelece Cortesão. Há várias ressalvas feitas em relação à nova corrente de pensamento que seduzia muitos na França, embora encontremos inegáveis críticas aos positivistas e uma curiosidade frente ao novo pensamento.

O principal desses escritos talvez seja o artigo “Positivismo e idealismo”²⁴, publicado em julho de 1893 na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro e coligido postumamente no

²⁴ Doravante PI nas referências de citações

volume *Notas contemporâneas*. Tal artigo é valioso para percebermos o posicionamento de Eça frente a todas as mudanças que estavam ocorrendo no campo das idéias na França.

O texto é desenvolvido a partir da intolerância e das lutas intelectuais e físicas entre estudantes neopositivistas e neo-idealistas que agitavam Paris, mais propriamente, a Universidade Sorbonne. As aulas de um certo professor positivista, chamado Aulard, são interrompidas pelos estudantes adeptos do idealismo de forma truculenta, “a cacetadas”.

Esse acontecimento, ponto de partida para o escritor realizar um ensaio sobre o contexto cultural que se apresentava, versa, principalmente, sobre a nova literatura que surgia, ilustrando o rompimento da literatura com as massas. Uma literatura desenvolvida para a democracia com fundo de educação aristocrática.

A poética simbolista, seja literária ou artística, é criticada, pois “os simbolistas com bocados esfumados de verbo e farrapos indecisos de sentimento nos arranjam um desses nevoeiros poéticos onde as almas agora têm a paixão de se aninhar e de se esconder” (PI, p. 193). Se Hugo, Michelet e Zola tinham sido escritores para a burguesia ascendente, agora a literatura ocupava-se da alta burguesia. Todos aqueles escritores a quem Eça admirava não são mais reconhecidos como deveriam ser pela classe leitora e intelectual daquele contexto.

Contudo, ao ser chamado a expor sua opinião sobre os acontecimentos da época, Dumas Filho “vê na atitude dos novos um sintoma evidente de que os homens se vão amar entre si com desesperada fraternidade” (PI, p. 198) e Zola, que se encontrava sozinho no meio de literatos perfumados e elegantes de seu tempo - lidos e admirados pelas senhoras de bom tom, “reconhece que o ar contemporâneo está toldado de espiritualismo e que mais prudente para geração nova é trabalhar” (PI, p. 198).

Muito embora Zola continue a afirmar que é um “velho e endurecido positivista”, as declarações veiculadas na crônica de Eça transparecem um abandono à essência do positivismo e indiretamente uma concessão ao idealismo, especialmente na literatura. A partir desses apontamentos, o escritor finda assim as declarações que Zola teria dado à imprensa francesa:

O romance experimental, de observação positiva, todo estabelecido sobre documentos, findou (se é que jamais existiu a não ser em teoria), e o próprio mestre do naturalismo, Zola, é cada dia mais épico à velha maneira de Homero. A simpatia, o favor vão todos para o romance de imaginação, de psicologia sentimental ou humorista, de ressurreição arqueológica (PI, p. 192)

Eça reconhece que a causa da revolta estudantil dos neo-idealistas consistia “no modo brutal e rigoroso com que o positivismo científico tratou a imaginação, que é uma tão insuperável e legítima companheira do homem como a razão”:

Eu, por mim, registro os fatos. E penso que, agora, que o homem tomou posse da sua ardente companheira, a imaginação, e que tornou a provar, francamente e *coram populo*, as delícias que só ela lhe pode dar, não consentirá, nestes anos mais chegados, que os seqüestrem dessa Circe adorável que transforma os seus amigos, não em porcos – mas em deuses (PI, p. 198)

O escritor mostra-se apreensivo junto com todos aqueles “bons espíritos” que já passavam dos cinquenta anos e esperavam que a nova geração “continuará a revolução, só acreditaria na ciência e nos laboratórios e seria jacobina, positivista e naturalista” (PI, p. 196), mas ao contrário do que todos imaginavam a juventude “por meio de bengaladas energéticas, manifesta que sua tendência é espiritualista e simbolista, neocristã e místico-socialista” (PI, p. 197)

A resposta ao positivismo e à forma com que os positivistas trataram a imaginação é justamente “um movimento afirmativo de espiritualidade religiosa”. E esse novo movimento é temido porque pode causar empecilhos ao livre pensar:

Mas onde esta reação contra o positivismo científico se mostra mais decidida e franca é em matéria religiosa. Ah! o nosso velho e valente amigo, o livre pensamento vai atravessando realmente uma má crise! Talvez a mais aflitiva que ele tem afrontado, desde que nasceu sobre os claros céus helênicos e que balbuciou as suas primeiras lucubrações cósmicas e éticas, sobre os joelhos de Tales e de Sócrates (PI, p. 194).

Em um período no qual Eça estaria a virar à direita, tornando-se reacionário, eis o que dizia: “Tudo isto é desolador. Tanto mais que, ao lado deste movimento negativo contra o positivismo, surge e cresce paralelamente um movimento afirmativo de espiritualidade religiosa” (PI, p.195). E de uma forma lúcida pondera que, de certa forma, a atitude da juventude inconformada procedia:

É uma outra e renovada ansiedade de descobrir, neste complicado universo, alguma cousa mais do que força e matéria; de dar ao dever uma sanção mais alta, do que a que lhe fornece o código civil; de achar um princípio superior que promova e realize, no mundo, aquela fraternidade de corações e igualdade de bens, que nem o jacobinismo nem a economia política podem já realizar; e de achar, enfim, alguma garantia da prolongação da existência, sob qualquer forma, para além do túmulo. Esta é realmente a grande ansiedade, porque quanto mais a vida para cá do túmulo se alarga em atividade e se multiplica em força, mais profundamente se infiltra na alma a ânsia do não cessar ... Em suma, esta geração nova sente a necessidade do divino (PI, p. 195)

Parece que será a “ânsia do não cessar” que fará Eça ver com cautela, por um lado, a nova tendência idealista - justamente pela ameaça da aluvião eclesiástica que estaria por trás dela, e por outro a necessidade de um pouco mais de idealismo no materialista mundo do positivismo. A volta a um idealismo é visto com “bons olhos” desde que o processo não negue todas as conquistas realizadas até aquele momento. É essa ambigüidade que pairará sobre todo o texto.

O estridente tumulto das cidades, a exageração da vida cerebral, a imensidade do esforço industrial, a brutalidade das democracias, hão de necessariamente levar muitos homens os mais sensíveis, os mais imaginativos, a procurar o refúgio do quietismo religioso – ou pelo menos a procurar no sonho um alívio à opressão da realidade. Mas esses mesmos não podem, nem destruir, nem sequer desertar o trabalho acumulado da civilização. (PI, p. 199)

Não nos resta dúvida de que Eça demonstra uma desilusão com a austeridade, dureza e agitação desenvolvidas pelo positivismo na vida moderna. Ele pode ser tido como um desses homens “sensíveis e imaginativos”. Lembremos também da relação estreita entre os pensamentos materialistas e a vida estressante da urbe que será criticada na ficção derradeira.

A conclusão da crônica é uma síntese da forma com que o autor vê toda a mudança no pensamento moderno e através dela podemos depreender o sentido de suas obras que virão depois de 1893, principalmente daquelas que veiculam temática religiosa:

Nunca mais ninguém, é certo, tendo fixo sobre si o olho rutilante e irônico da ciência, ousará acreditar que das feridas que o cilício abria sobre o corpo de S. Francisco, brotavam rosas de divina fragrância. Mas também, nunca mais ninguém,

com medo da ciência, e das repreensões da fisiologia, duvidará em ir respirar, pela imaginação, e se for possível colher, as rosas brotadas do sangue do santo incomparável. E isto é para nós fazedores de prosa ou de verso, um positivo lucro e um grande alívio (PI, p. 200)

Jaime Cortesão estabelece este trecho como um prefácio à tendência “franciscanista” que iria se expor na ficção vindoura: “Há nestas linhas todo um programa literário. Todo um programa, cuja realização ficou truncada pela morte. Mas não tardará que ele comece a colher, com alívio, os benefícios do seu novo credo” (CORTESÃO, 1949, p. 67).

Nesta crônica não há perda da crítica ferina em relação à religião institucionalizada, mas sem dúvida ela revela a lucidez de Eça frente ao retorno à religiosidade do homem moderno que se mostrava ávido por criticar a “posição ínfima e zoológica a que a ciência reduziu o homem, despojado por ela da antiga grandeza das suas origens e dos privilégios de imortalidade espiritual” (PI, p. 196):

O homem contemporâneo está, evidentemente, sentindo uma saudade dos tempos gloriosos em que ele era a criatura nobre feita por Deus e no seu ser corria como um outro sangue o fluido divino e ele representava e provava Deus na criação e quando morria reentrava nas essências superiores e podia ascender a anjo ou santo. Tão tumultuosamente esta geração nova apetece o divino – que, à falta dele se contenta com o sobrenatural. Assim sucede que, enquanto alguns rondam já com os braços em cruz, em torno do Cristianismo, e outros mais ousados penetram na Índia a procurar o budismo – há um número considerável que se senta em torno de uma mesa ou de um chapéu, e se instala confortavelmente no espiritismo. Em Paris, em todas as grandes cidades, onde o materialismo excessivo exasperou as imaginações, não se vêem senão homens inquietos batendo de novo à porta dos mistérios. (PI, p. 197)

Para Eça, através do Cristianismo, do budismo, do espiritismo, ou de qualquer outra forma transcendente o homem moderno buscava trabalhar seu lado metafísico. Isso era tão perceptível e necessário aos seus contemporâneos, pois notamos uma certa ironia quando o escritor remete aos que, com a falta do divino, se contentavam com o “sobrenatural”, insinuação, que mais à frente na citação, poderia ser considerada como uma crítica velada ao espiritismo.

Eça lança previsões de como seria a convivência entre o idealismo e o mundo positivista e supõe que, no caso do Cristianismo, essa nova adaptação temporal já estava em vigor, estabelecida pela participação de alguns cristãos em questões sociais, era o que ele denominava de “socialismo cristão”:

(...) o mais que podem é reagir, com o seu idealismo exacerbado, sobre o materialismo ambiente. O que sucederá é que, sobre muitos problemas que a ciência não pôde ainda resolver, se vai exercer, como um socorro imprevisto, a ação da fé, de uma fé renovada e transformada, acomodada às exigências da civilização e da própria ciência, que poderá ser chamada neocristã (PI, p. 199)

Em outro artigo intitulado “O bock ideal”²⁵, escrito também em 1893, Eça ainda refletirá sobre a questão do positivismo *versus* o idealismo; também nele fica patente o pensamento do autor acerca do pensamento e da religião nesse período e que posteriormente se apresentará nas ficções.

O título refere-se a uma associação de estudantes homônima existente no *Quartier Latin* em Paris que se reunia três vezes por mês, para beber e ouvir um intelectual, aristocrata e escritor político chamado Melchior De Vogüé, muito famoso na capital francesa naquela conjuntura.

Vogüé pregava a autoridade nas sociedades européias através de um resgate do evangelho e da necessidade de se desenvolver um socialismo evangélico ou católico. Eça afirma que muito do que ele divulgava já não era novidade, contudo, era uma reação ao materialismo do final do século XIX que não conseguia satisfazer todas as necessidades dos jovens.

O autor mostra-se cauteloso com Vogüé e sua pregação. O renascimento místico proposto era perigoso, segundo o jornalista, pois, por detrás dele se escondia a Igreja Católica. Encontramos aqui a crítica do autor para com a influência doutrinária católica, fato que poderia ir contra o socialismo puro, além, é claro, de a Igreja ter sido por muito tempo aquela que apoiou e ajudou a fortalecer um regime de estagnação, esquecendo-se dos princípios de seu fundador: o amor ao pobre e aos mais humildes.

E bem iria ao futuro se a mocidade aí permanecesse por algum tempo a receber inolvidavelmente a suprema lição da bondade, da caridade, do amor aos pobres e do

²⁵ Doravante OBI nas referências de citações

amor aos pequenos. Mas o que me inquieta (e aqui me parece ser o logro) é que nesse lugar divino, nessa Galiléia onde o Sr. de Vogüé levou a mocidade não está somente Jesus e a sua doce lição. Para além na sombra, por trás do Sr. Vogüé, parece-me avistar um sacristão! Erra aqui um cheiro eclesiástico de incenso e cera – e há pouco, quando o Sr. De Vogüé citou Vergílio o doce verso ressoou neste ar abafado com a melancolia de um *Ite missa et*. Lugar suspeito este *Bock Ideal!* A democracia aqui usa o báculo de ouro da Teocracia. A sobrecasaca do Sr. De Vogüé tem uma severidade triste de batina... E já não há dúvidas, meus pobres amigos! Viestes aqui abrir a alma para receber nela a verdade, e a verdade que recebestes é toda embrulhada em hóstia. Não sei se isso vos apraz ou desapraz... Mas evidentemente o que tendes diante de vós não é o Bock – é a galheta (OBI, p. 347 - 348)

A Igreja e o seu clero continuavam a receber críticas, se não tanto pela hipocrisia, agora pelo cerceamento do livre pensamento, e da corrente idealista – temor já atestado na crônica “Positivismo e idealismo”. De fato, após 1870 vislumbra-se um movimento idealista e neocristão, uma clara aliança da Igreja e do mundo oficial contra o socialismo e o anarquismo. O movimento socialista, não mais tão imbuído das utopias proudhonianas, organiza-se para as lutas políticas, greves e manifestações pendidas ao anarquismo.

Com Leão XIII (1878–1903)²⁶ a Igreja volta a se aproximar do mundo. Dado o progresso do anarquismo e do socialismo em muitos países, essa aproximação desenvolve-se com muito efeito através do pensamento idealista, por isso, de certa forma, muitos integrantes do clero e leigos - como o Sr. Vogüé – estavam tão engajados na veiculação de tais pensamentos. Eça presume isso acertadamente.

Na crônica dedicada a Antero de Quental, em 1896, o autor faz uma comparação entre a caridade de “Santo Antero” e essa nova onda evangélica em que a caridade parece ser forçosamente incentivada pela Igreja:

Ele (Antero) teve a caridade nos anos em que, por se não conhecerem ainda as misérias do coração e do mundo, nunca se é caridoso; e nele foi natural e simples, não como a da mocidade neo-evangélica (que, agora, por Paris e Londres, languidamente ensina o bem), sugada, ou antes decorada, na vida de São Francisco de Assis (AQ, p. 268)

²⁶ O papa Leão XIII foi responsável pelo estabelecimento da doutrina social da Igreja, documento importante na aproximação da Igreja para com os problemas sociais. Ver nota número 66.

Tal qual a hipótese levantada em “Positivismo e idealismo”, as causas para o apoio juvenil às idéias do Senhor Vogüé e da volta aos preceitos evangélicos eram “uma surda reacção espiritualista contra o materialismo dos tempos” e a “manifestação dessa vaga religiosidade literária, derradeira emanção do romantismo que está hoje levando os poetas a tomarem por temas preferidos as lendas cristãs e as Vidas dos santos” (OBI, p. 254)

É mister mencionar que foi justamente por este ano, 1893, que Eça começou a escrever as suas *Vidas dos santos*, o que nos levaria a pensar que ele também poderia ser incluído, portanto, na “vaga religiosidade literária”. Todavia, as Vidas dos santos de Eça não têm os mesmos objetivos daquelas contadas pelos que se deixam levar pela “vaga religiosidade literária”, como veremos no próximo capítulo de nosso trabalho.

As crônicas e artigos de Eça de Queirós escritos na última década de sua vida são testemunhos explícitos da tensão constante constatada em seus textos. Também demonstram que o autor não se transformou em reacionário ou direitista, como muitos podem ser levados a pensar analisando outros artigos do escritor deste mesmo período, nos quais ele faz apologias, em sua maioria positivas, com nuances “vencidistas”, aos dirigentes de Portugal.

Lembremos que todos os artigos foram escritos ao mesmo tempo, durante a década de 90. Se encontramos escritos simpatizantes ao rei D. Carlos e à rainha D. Amélia, encontramos ainda artigos como os que acabamos de analisar e que demonstram lucidez acerca do processo político que toda a Europa vivia. Eça realizava também um julgamento certo acerca do socialismo e uma crítica mordaz sobre a burguesia e o imperialismo econômico. É mais um exemplo da dialética presente em sua reflexão, da tensão entre apaziguamento e inconformismo que estamos apontando.

Reiteramos que para compreendermos, especificamente, a religião em Eça de Queirós é necessário levar em conta principalmente a questão da dialética. Ao mesmo tempo, não se trata de excluir todas as teses formuladas até aqui sobre a temática religiosa nas obras do autor, bem como todos os acontecimentos que ocorreram no último decênio de sua vida, quando a religião e seus mitos começaram a figurar de uma forma mais intensa em sua produção.

Tanto a teoria de Cortesão quanto a de Saraiva mostram-se incompletas para abarcar toda a obra do autor, não poderíamos dizer o mesmo se juntássemos as duas opiniões. Curiosamente, então, apesar de as duas teses analisadas aqui serem aparentemente

excludentes entre si, podem ser articuladas no sentido de se completarem, auxiliando na compreensão do sentido dialético dos escritos de Eça. Outro elemento necessário para tal compreensão é levar em conta todo o contexto de mudança de paradigmas vivido por Eça com o *Ultimatum*, o casamento e a incessante dialética do campo e da cidade e da tensão temática que vimos ilustrando.

Para exemplificarmos nossas proposições, passaremos à análise de algumas obras de ficção e não ficção do autor, onde ficará patente o que poderíamos denominar de dialética religiosa no que concerne à compreensão da religião. Contudo, gostaríamos de realizar essa análise ressaltando a figuração da personagem Jesus que estará presente em muitas narrativas do autor e, posteriormente, dedicaremos atenção aos santos e o conceito de santidade. Através dessas personagens esperamos demonstrar o que vimos dissertando até aqui, especialmente o fato de que as duas principais teses existentes sobre a religião em Eça são na verdade complementares e não podem isoladamente supor toda a produção do autor, como esperavam seus formuladores. Esperamos também ressaltar a tensão existente nos escritos queirosianos com relação à religião .

Volvendo nosso olhar especificamente para Jesus, buscaremos demonstrar como ele permanece quase que sem mudanças na oscilação da perspectiva religiosa; lembramos que nosso objetivo não é realizar uma análise minuciosa dessa personagem na obra de Eça, pois tal trabalho já foi desenvolvido por BUENO (2000) em sua tese de doutorado.

Buscaremos, enfim, analisar em que medida todos os acontecimentos e a postura adotada frente a Portugal na última década de vida tiveram reflexo também no modo como o autor via e veiculava o *topos* da religião em seus escritos.

Passemos às análises.

3 – EÇA E OS CRISTOS

3.1 - Eliziel, o frustrado quinto evangelista

Jesus de Nazaré já me era simpático e íntimo, pelo sentimento e pela razão (...) Mal sei dizer o que meu pobre espírito, educado na antiga lição do cativo, sentia ao suave calor humano e feliz daquelas palavras (Prosas bárbaras, p. 248; 255)

Para iniciarmos nossa reflexão acerca do tratamento dado a Jesus Cristo na ficção de Eça de Queirós, partiremos da análise de um de seus primeiros escritos onde essa personagem figura.

O conto “A morte de Jesus”²⁷ foi composto logo depois da viagem que Eça realizou ao Egito e à Palestina, em 1869, e publicado em folhetins durante o período de 13 de abril a 18 de julho do ano seguinte na *Revolução de Setembro*²⁸. Depois, postumamente, em 1903, foi incluído nas *Prosas bárbaras* de onde até hoje o conhecemos.

Trata-se de uma obra inacabada, segundo vários críticos. Para Maria Filomena Mónica essa narrativa seria uma espécie de embrião do terceiro capítulo de *A relíquia*. A autora sugere que a narrativa tenha sido um fracasso principalmente pelo fato de não ter empolgado muito os leitores da *Revolução de Setembro*: “Os folhetins vão se sucedendo, mas pressente-se, pela sua irregularidade, não estarem a ser bem aceites (...) Os leitores gostavam mais que Eça lhes falasse das festas do Suez do que da morte de Cristo” (MÓNICA, 2001, p. 67)

Talvez Eça tenha abandonado a escrita antes mesmo de ter finalizado o conto justamente pelo pouco interesse de seus leitores. Interessante mencionarmos aqui o que BERRINI (1997, p. 118) postula sobre a atenção que Eça demonstrava para a recepção do público. A autora defende a idéia de que o escritor tinha plena consciência do que agradava ou

²⁷ Doravante AMJ nas referências de citações.

²⁸ Na verdade, o conto começou a ser publicado apenas três meses depois que Eça regressou da Terra Santa. A viagem durou três meses, de 23/10/1869 a 03/01/1870, o que nos faz pensar que, de fato, não foi em vão que Eça escrevera no prólogo do conto “Por estranhos acasos encontrei este velho manuscrito...”, datando a pequena introdução com a localidade onde foi escrita “Jerusalém, Mediterranean Hotel, no Acra, 7 de Dezembro de 1869”. Eça parece querer insinuar que fora ele próprio quem encontrara o manuscrito na recente viagem que empreendera e, de certa forma, deseja atestar a veracidade do documento, realizando um interessante jogo ficcional. As reminiscências da viagem que o autor realizou para acompanhar a inauguração do Canal de Suez estão presentes nos volumes: *O Egito* (1926) e *Folhas soltas* (1966), ambos organizados por seus filhos e publicado postumamente (Cf. BUENO, 2000, p. 155)

não o público leitor, principalmente durante a década de 80, quando da publicação de suas obras mais caricaturais:

(...) na década de oitenta, Eça de Queiroz estava convencido de certas idéias a respeito quer das estéticas dominantes quer da recepção favorável por parte do público de obras que muitos consideravam imorais: o gosto do leitor comum divergia da opinião da crítica e ditava o êxito de uma obra e, em consequência, o número de edições (BERRINI, 1997, p. 118)

Isso pode nos levar a pensar que o abandono da escrita de *A morte de Jesus* tenha sido de fato provocado pela recepção pouco calorosa do público e, indiretamente, sugere que Eça apostou na caricatura das obras vindouras justamente por causa do gosto dos leitores. Neste caso *A relíquia* seria o aproveitamento de *A morte* pelo viés caricatural e erótico. Essas especulações corroboram o fato de que não houve nenhuma reviravolta temática nos escritos queirosianos, mas sim uma adaptação às circunstâncias, neste caso específico, de recepção por parte do público.

Retornando para a questão do conto ter ficado inacabado, Jaime Batalha Reis na introdução das *Prosas bárbaras*²⁹ sugere que Eça pode ter escrito uma conclusão para o conto, mas, por motivo desconhecido, não quis publicá-la: “Mas havia escrito desta obra [A morte de Jesus], além do que se publicou, - uns capítulos que ele me leu, e depois sem dúvida destruiu ou se perderam” (REIS, 1945, p. 50).

Antes do início da narrativa, há uma nota do autor muito semelhante ao recurso romântico de tentar explicar e dar veracidade aos escritos antigos “encontrados”, explicando ao leitor a proveniência do texto. O paratexto contém a justificativa de que a história fazia parte de um velho manuscrito copiado em latim bárbaro de um antigo papiro primitivo. Há o esclarecimento de que não é a tradução fiel, mas a tradução para uma linguagem moderna dos

²⁹ É interessante mencionarmos a explicação que Batalha Reis dá para o título *Prosas bárbaras* na introdução que faz neste mesmo livro: “Ao ouvir a sua obra primitiva, Eça de Queiroz soltava gargalhadas sarcásticas, gritos de indignação, contra as imagens, o assunto, o estilo: não compreendia como pudesse ter escrito assim, tão pessoalmente, tão apaixonadamente - berrava ele, - na construção da frase e no emprego dos vocábulos (...) Concluiu dizendo-me (...) Talvez se deva publicar isso em livro. - E acrescentou muito grave: - Mas sob o título crítico e severo de PROSAS BÁRBARAS” (QUEIRÓS, 1945e, p. 52). A partir desta indicação é pertinente pensarmos no início da produção de Eça, no considerado auge e depois nas obras da última fase e nos questionarmos o que de fato Eça considerava “bárbaro” na sua produção inicial, uma vez que, como estamos defendendo, muitos temas das *Prosas bárbaras* permaneceram nos escritos do autor. A religião seria um deles a ser refletido, contudo, pela fato de essa análise pressupor um estudo acurado de toda a produção de Eça, ela torna-se inviável para as delimitações de nosso trabalho, no momento.

dizeres antigos, além da afirmação de que os escritos trazem informações interessantes sobre a vida de “uma pessoa excepcional” (AMJ, p. 227):

Assim ordenado, este documento, que não encerra coisas novas, põe, todavia, em relevo muitos estados de espírito, muitas situações civis de uma pessoa excepcional, que tem notavelmente merecido nestes últimos tempos a atenção da história e da crítica. (AMJ, p. 227)

O nome de Jesus não é mencionado, mas o leitor já pondera que o texto versará sobre alguém importante que se encontra em destaque nos meios de pesquisa e espera deparar-se com a história de uma personagem relevante.

O pequeno prefácio é datado de 01 de dezembro de 1869, com o local onde fora escrito - *Mediterranean Hotel* em Jerusalém, no Acra. Como se sabe, Eça de fato estava na Palestina neste período e o Hotel do Mediterrâneo foi onde o autor ficou hospedado³⁰. (cf. MÓNICA, 2001, p. 59-68).

Todas essas informações preliminares servem para dar um caráter de veracidade à história que viria a seguir.

A narrativa inicia em tom memorialista. Trata-se de lembranças que o narrador deseja contar porque “está velho e inclinado para a sepultura”. Antes de ir-se, ele deseja falar sobre um homem com quem esteve muito ligado na juventude e que naquela altura tornava-se uma lembrança recorrente: “Nestes últimos tempos, sobretudo, a sua imagem vive activa e poderosa no meu cérebro” (AMJ, p. 230).

O narrador saudoso, que também será protagonista do conto, é Eliziel. Na juventude, ele fora capitão da polícia do templo de Jerusalém, onde muitas ações bíblicas se passaram e agora se encontra como um dos poucos que ainda relembram a convivência com Jesus, pois os outros que acompanhavam o Rabi (a maioria dos personagens bíblicos do Novo Testamento são citados) já estariam ou mortos ou esquecidos:

Eu sou o mais velho da geração desse homem (...) É por isso, para que eu não perca a lembrança daquele homem justo e bom, que eu procuro dizer com simplicidade e

³⁰ Quando na ficção queirosiana se pensa em hospedaria em Jerusalém, deve-se remeter sempre ao Hotel do Mediterrâneo. Talvez pelo fato de Eça ter passado algum período neste hotel quando de sua viagem à Terra Santa, ele prestigia todas as suas personagens que estão em passagem por Jerusalém, ou que simplesmente fazem remissão à cidade, com uma estada no famigerado hotel. Um bom exemplo é o próprio Teodorico, que analisaremos a seguir. É no Mediterrâneo que ele hospeda-se tão logo chega a cidade.

verdade tudo quanto vi e compreendi da sua vida, tão breve pelos dias, tão longa pelas dores (...) eu conheci o homem inefável, por quem os meus olhos ainda se humedecem (AMJ, p. 230; 233)

Eliziel era guardião no templo quando ali conheceu Jesus. Fascinou-se pela pregação do profeta que bradava contra o exagero das leis e posturas preconceituosas dos poderosos, sempre a favor dos fracos e oprimidos. Estando em constante trabalho no templo e convivendo com boa parte da sociedade de Jerusalém, ele sabia que o discurso de Jesus procedia e, mais importante, concordava com tudo o que o nazareno ensinava.

Jesus profetizou contra os principais pontos com que o narrador dizia se irritar: os vendedores que profanavam o templo, os escribas, os saduceus e as minúcias rituais dos fariseus. Eliziel confessa-se simpatizante da cultura grega herdada de seu pai, considerada pagã e inferior principalmente pelos doutores fariseus, isso também aumentava a aversão do narrador pelos dirigentes do templo.

O comércio dentro do lugar sagrado era uma das práticas que mais o deixava indignado. O templo era como uma sede do poder econômico, um banco central e casa de câmbio. A construção havia deixado de ter significado religioso para tornar-se ambiente meramente institucional.

Eliziel conhece Jesus justamente quando este expulsa os mercadores do templo³¹. A admiração não poderia ser maior, pois apesar de o guardião saber muito do profeta galileu através de seus seguidores, ainda não havia tido contato com ele.

O interesse por Jesus vai crescendo à medida que o narrador/protagonista toma contato com os ensinamentos do nazareno, ora pelo que o povo contava, ora por presenciar as atitudes de Jesus. A princípio o narrador fora conhecendo Jesus através do que ouvia falar ou de perguntas que fazia ao povo, além de manter conversas frequentes com aquele que tudo indica ser o apóstolo João. Este é mostrado como um dos mais próximos que acompanhavam Jesus e sempre estava em contato com o narrador, que insistentemente o faz relatar sobre a vida do profeta da Galiléia: “O que João me contava da doce vida do lago de Tiberíade, enchia-me de uma afeição inefável pelo doce mestre” (AMJ, p. 242).

³¹ Este episódio será retomado em *A relíquia*, mas, um outro sentido será dado ao acontecimento. Seguindo o tom maior de desconstrução, como analisaremos, Jesus, ao invés de amigo dos pobres, será considerado inimigo por expulsar os vendedores do templo. De acordo com as narrativas bíblicas Jesus combateu o Templo pensando no sistema econômico que se apoiava nele. Esse foi um dos acontecimentos que incentivou muito a sua condenação (cf. Lc 19,45s; Mt 21,12-17; Mc 11, 15-19).

Entretanto, embora Eliziel pareça um devoto seduzido totalmente por seu mestre, sua devoção é bem diversa do que se possa esperar de um discípulo completamente entregue à ideologia cristã ou de um apóstolo santo nos moldes em que a Igreja Católica difundiu. Verifica-se essa afirmação através de dois pontos principais presentes em “A Morte de Jesus”. Primeiramente porque Eliziel esperava, efetivamente, um outro tipo de Messias bem diferente de Jesus, como analisaremos mais à frente, portanto, se este não o decepçiona, causa-lhe uma frustração com um sem número de dúvidas. Isso estará explícito no final da narrativa. Em segundo lugar, Jesus Cristo não está para Eliziel como um ser miraculoso, o próprio Deus feito carne, como os adeptos do Cristianismo acreditam. Para nós já é uma prefiguração da forma de tratamento que Eça empregará para Jesus Cristo e sua religião em toda a sua obra.

É a preocupação de Jesus com os fracos e oprimidos que irá seduzir o narrador/protagonista durante toda a história, contudo, o seu maior interesse pela figura de Cristo deve-se ao fato de ele ser um propenso revolucionário que poderia romper todo o jugo das invasões romanas dos partidos que dominavam Jerusalém.

Tudo indica, embora isso não esteja declarado diretamente no texto, que Eliziel fazia parte de uma das mais numerosas agremiações daquela época, os zelotes³².

Segundo a exegese bíblica, os zelotes formavam um grupo de judeus radicais egressos do partido dos fariseus que se colocaram em oposição à ocupação de Israel por Roma. Com marcado caráter militarista, seu propósito principal era obter a independência de Israel e restabelecer um estado judeu livre sob a liderança de reis e profetas indicados por Deus.

Saudosos de um passado de lutas, eles se lembravam de Matatias, o macabeu, e especialmente de seu filho Judas, que por volta dos anos 175 a 135 a.C. promoviam ações que procuravam estabelecer um estado judaico independente e livre da dominação síria. De acordo com MIEN (1998), os macabeus e outros revolucionários que os sucederam nesta luta eram a inspiração para o zelotes, tanto que a denominação “zelotes” provém da última frase pronunciada por Matatias ao morrer: “Sede, pois, agora meus filhos, os defensores da lei e da vossa vida pela Aliança de vossos pais” (cf. 1Mac 2, 50). O extremoso zelo pela lei e a decisão de lutar a qualquer custo pelos ideais nacionalistas, a ponto de serem fanáticos, é que impulsionava a prática dos zelotes.

³² A principal resistência aos romanos na Palestina durante o primeiro século depois de Cristo foi desempenhada pelos zelotes. São os principais animadores que conduziram o povo ao levante contra os romanos, o que provocou a utópica Guerra Judia (anos 66-70), que terminou com a destruição de Jerusalém e do templo por obra de Tito Flávio. (Cf. MIEN, 1998).

Assim como os outros partidos da época eles também aguardavam a vinda de um Messias, contudo este Messias possuía características particulares: tal qual Judas, macabeu, ele deveria vir decidido a lutar a qualquer custo pela independência de Israel, sendo um revolucionário com atitudes bem semelhantes a de um guerrilheiro decidido a dar sua vida pela pátria.

Percebemos nitidamente essas características em Eliziel, justamente pela esperança depositada nos profetas, seu saudosismo em relação a figuras do passado de guerras, bem como pelas falas esperançosas em relação ao Messias.

E Jesus tinha todas as possibilidades de ser esse Messias: tinha o apoio do povo e declaradamente estava contra toda opressão daquela conjuntura, bem como contra toda sorte de hipocrisia e mediocridade que tomava conta da Judéia.

(...) pensava nele: via-o irritado e augusto: imaginei-o cheio de cólera do justo e da rebelião do oprimido: o que ele pregava decerto era a condenação do rico e a humilhação do fariseu. Era o que tu precisavas Jerusalém, dizia eu, era um profeta amado e seguido, que fosse alma duma infinita desgraça que se vingasse, que erguesse o povo, aniquilasse os sacerdócios corrompidos, expulsasse o romano, que reconstituísse nas almas a velha Israel, nas instituições a velha Judéia, que fosse o homem forte e puro, e o continuador dos Macabeus. (AMI, p. 238)

Nesta citação temos claramente a admiração pelos macabeus, característica *sine qua non* dos zelotes. Curiosamente, quando fala dos partidos que Jesus criticava, o narrador nunca cita os zelotes, mas dá ênfase aos fariseus, saduceus, escribas, etc... Isso poderia corroborar a idéia de sua ligação com o partido dos revolucionários. Como provavelmente era um zelota, não julgava que fossem pessoas de má índole, hipócritas e opressoras como aquelas dos outros partidos existentes na época. E não se pode inferir que Eça não conhecia a conjuntura partidária da Jerusalém no tempo de Jesus, muito menos os zelotes, especificamente, pois em *A relíquia* haverá uma cena em que fica evidente uma caracterização de algumas personagens como sendo representantes de cada partido da época, fato que logo analisaremos.

Jesus até mesmo assemelhava-se ao que os zelotes possivelmente esperavam de um Messias libertador e revolucionário. Observa-se nas descrições físicas proferidas pelo narrador que até na aparência o nazareno tinha algo de diferente.

Era alto, magro, fraco: tinha os cabelos louros, pendentes, separados ao meio, cabelos de homem de Galiléia: mesmo, percebi logo, pelo acento e pela pronúncia, que era galileu: naquele momento o seu rosto era irritado e severo: tinha o gesto largo ao modo dos que pregam nas sinagogas, tinha as feições inflamadas, os olhos cheios duma luz indignada: a sua estatura, erguida pela cólera, enobrecida pela justiça das suas palavras, cheia do seu pensamento, fazia-o parecer mais que um homem (...) Donde vinha então aquela cólera, aquele gesto de Messias vingador? (AMJ, p. 234; 246)

Em uma outra ocasião que Eliziel vê Jesus, fica mais aparente ainda o que estamos observando:

Tinha, nas feições finas, delicadas, pessoais uma abstracção, uma transcendente serenidade. Os olhos cheios de infinito, que pareciam olhar dum lugar inacessível, a testa larga, expressiva como a imobilidade dum céu, assemelhavam-se, superficialmente, como o corpo se assemelha à sombra – aos olhos, à testa de Hillel, de Jesus de Sirac e dum outro, que era como ele dado às contemplações, à abstracção, ao ideal. A boca tinha uma forma tão pura, tão leve, uma mobilidade tão penetrada de graça, que parecia que dela só deviam soltar-se ironias aladas: mas o forte contorno dos lábios, a sua linha que era como um arco em descanso, tinham uma gravidade, uma beleza austera, que denunciavam a origem das palavras elevadas, e faziam sentir o profeta. Pareciam-me ver-lhe, na parte inferior do rosto, uma firmeza, uma expressão de energia, que o tornavam um pouco semelhante com a de Judas Galannite, o poderoso agitador, em quem a acção era como um sangue vivo. De resto, um ar simples. (AMJ, p. 256)

As citações são um pouco extensas, mas ricas para percebermos alguns detalhes do modo de pensar do narrador. Há, de fato, algo ideológico em Eliziel que ultrapassa a simples indignação das opressões dos romanos, fariseus, etc... Há em grande parte de suas falas a lembrança e admiração pelos antigos revolucionários nacionalistas³³ que desempenharam

³³ Hillel da Babilônia era um dos mais importantes nomes do judaísmo nos tempos de Jesus (viveu até 12 d.C.), reverenciado como líder espiritual e religioso, foi o criador de uma reforma no ritual judaico na qual o amor, a brandura, a tolerância e a fraternidade (hilelismo) imperavam, abrandou, assim, o rigorismo moral aproximando a lei das camadas mais modestas da sociedade.

Jesus de Sirac é o suposto autor do livro do Eclesiástico “Jesus, filho de Sirac de Jerusalém, escreveu este livro” (Eccl 50,29). Tanto que o livro é até hoje conhecido como “Sirácida”. Este homem residia em Jerusalém, mais ou menos 200 anos antes do nascimento de Jesus. Em seus escritos há uma longa meditação sobre a fidelidade hebraica. Ele procura reavivar a memória e a consciência histórica do seu povo, a fim de mostrar sua identidade própria e o valor perene de suas tradições. Exorta o leitor a viver a fé no Deus da aliança com humildade, bondade para com os pobres, e a dar esmolas. Denuncia o orgulho, os pecados da língua, o

papel importante na luta pela independência de Israel, fato que o liga diretamente aos zelotes detentores desta opção ideológica.

Um segundo detalhe que a citação esclarece são os adjetivos empregados para caracterizar Jesus em comparação com os profetas antigos. Somente a título de informação, todos estes que o narrador recorda estão relacionados a lutas ou teses sobre a independência, a qualquer custo, de Israel, como apontamos em nota de rodapé.

Também podemos supor que fazendo essas ligações o narrador estaria insinuando grandes semelhanças com outros profetas e atestando a falta de originalidade de Jesus. Essa atitude da narração será tão recorrente durante o conto que merecerá nossa atenção especial logo mais.

A cada momento, conforme ia conhecendo mais Jesus, percebendo algumas características e atitudes do Rabi, aumentava em Eliziel a convicção de que aquele era o Messias vingador tão esperado. Aumentava, concomitantemente, a indignação e o questionamento pelo fato de Jesus não incitar o povo a travar a revolução tão aguardada e propor apenas um mandamento de amor mútuo. Esse paradoxo será o principal responsável pela atitude que Eliziel tomará no final do conto “Ele só pela sua palavra etérea, pela promessa do reino de Deus, como lutaria com estes sacerdotes que têm liteiras, milícias, escravos frígios, colunas de mármore grandes como torres, e um templo edificado como uma eternidade?” (AMJ, p. 276).

Mesmo conhecendo muitos profetas, Eliziel demonstra-se seduzido pela figura daquele novo profeta que conhecia aos poucos:

Nunca nenhum desses homens me dera uma sensação feliz, como esse Jesus de Nazaré. Os seus olhos cheios de infinito, a sua voz poderosa e serena, a justiça das suas palavras, deixaram-me numa vaga e imprevista perturbação, como quando se olha para o céu, que se supõe escuro, e de repente se vê uma estrela imortalmente luminosa (AMJ, p. 237)

adultério, a inveja e a preguiça.

Já Judas de Gallanite, ou Judas, o Galileu fazia parte de um movimento que orientava o povo a se rebelar contra a opressão romana, não pagando os impostos e se rebelando contra qualquer tipo de dominação. Nos Atos dos Apóstolos há menção a suas ações pela boca do fariseu Gamaliel (At 5,35-37). O movimento de Judas fora reprimido pelo poderio romano, e com a morte do líder ele se desfez. Por ter concepções apocalípticas, como a vinda de um Messias libertador, muitos ligam Judas ao movimento dos zelotes. (Cf. MIEN (1998) e <http://www.espirito.org.br/portal/artigos/diversos/estudo/o-cristo-historico.html>).

A diferença dos outros estava no fato de Jesus não se retirar para o deserto, não se expor a práticas de mortificação e sacrifícios dolorosos como jejuns, abstinências ou outros castigos contra si próprio. Somente vivia a simplicidade e pobreza, sempre à procura de lugares tranquilos e a louvar a natureza, além de assemelhar-se com o libertador que dia após dia ele aguardava. Eliziel identifica-se com o que Jesus dizia em relação aos pobres em detrimento dos partidos que dominavam Jerusalém:

Ah! Vós que não quereis esperar nas minhas palavras, amar no meu peito, vós, os fariseus, os saduceus, os escribas, os ricos, os sacerdotes, os príncipes! Vinde vós, pois, os humildes, os repelidos, os lapidados, os enfermos, os culpados, todos os que eles repelem, todos os que eles amaldiçoam! Desgraçados de vós ó ricos, que estais saciados, porque terei fome! Desgraçados de vós que rides, porque vos desfareis em lágrimas (AMJ, p. 252)

E ao tomar conhecimento dessas palavras o narrador proclama: “Boas palavras que eu amo, eu, que conheço as ricas existências sacerdotais!” (AMJ, p. 252). Também havia o fato do anúncio de um Deus acessível e justo muito diferente daquele anunciado pelos responsáveis do templo:

Ele explicava Deus de um modo novo: ninguém o conhecia melhor: ele era a consciência viva de Deus. O seu Deus não era Jeová, amigo de Israel, inimigo dos homens: não era o ser solitário, tenebroso, irritável: o seu Deus era o pai, o consolador, o purificador, o eternamente sereno, o eternamente justo. (AMJ, p. 244)

A admiração pelo homem da Galiléia era tamanha que o narrador/protagonista por muitas vezes encontrava-se em uma indecisão interior entre aderir ou não à condição de seguidor dele:

Eu enfim, compreendia bem aquele que, por um imprevisto interesse, pela elevação da sua palavra, pela beleza do seu aspecto, habitava já no meu peito, como um amigo da antiga mocidade (...) Ora me vinham desejos de ir à Galiléia seguir os passos de Jesus de Nazaré, ora o meu velho orgulho estreito de homem do templo me suscitava hostilidades ou desdêns” (AMJ, p. 239; 246)

Quase ao final da narrativa há uma cena que transparece muito o descontentamento do narrador com a hipocrisia da sociedade judaica e, concomitantemente, uma crescente

admiração pelos ensinamentos de Jesus, os quais, a cada momento pareciam-lhe proceder e fazer sentido.

Eliziel é enviado por Anás, o sumo sacerdote, até Betfagé para informar a um dos integrantes do Sanedrim, Simeão, sobre uma reunião da agremiação que aconteceria no dia seguinte. Chegando no local, ele presencia uma grande festa onde estão presentes escribas, sacerdotes, herodianos, saduceus e fariseus³⁴.

Os convidados deleitavam-se com comidas e bebidas ouvindo atentamente as aventuras luxuriosas de um romano presente na festa e expondo suas verdadeiras condutas. O comportamento dos representantes de cada um partidos daquela sociedade – com exceção dos zelotes, claro - ia sendo redefinido e desmascarado através da situação ébria e eufórica de cada um.

Eliziel, convicto da mediocridade, hipocrisia e falsidade daqueles homens e, conseqüentemente, daquela sociedade, sente um profundo desprezo por toda a estrutura social que o envolvia.

Aquele “mundo de aparências” estava dia a dia desmoronando para o narrador e os ensinamentos de Jesus faziam-lhe sentido com a mesma velocidade. O episódio da festa antecede um outro fato importante para essa conclusão de Eliziel, o apedrejamento de uma mulher adúltera. Os mesmos homens que outrora revelavam, sob o efeito do vinho, suas aventuras sórdidas, no momento do julgamento da mulher viravam o rosto e escarneciam a pecadora.

Qual não é a surpresa do narrador quando Jesus demonstra uma atitude inusitada em relação àquela execrada. Quando ele profere a frase “E aquele de vós outros que se julgar sem pecado, que lhe atire a primeira pedra” ganha a afeição devota de muitos, entre eles Eliziel.

Todos esses acontecimentos reforçam os pensamentos revolucionários do narrador acerca de Jesus. Posteriormente a tudo isso é que Eliziel parece decidir-se a seguir o seu admirado, mas, para tomar essa decisão definitivamente, precisaria sanar algumas dúvidas,

³⁴ As festas onde estão reunidos os opositores de Jesus são um recurso ficcional de Eça estreado em “A morte de Jesus” e desenvolvido mais tarde em *A relíquia*. Reunindo os principais membros da sociedade judaica em um local de interesse comum, ele dá voz para as personagens exporem seus pensamentos. As falas são generalizadoras, impregnadas da ideologia de cada partido. O leitor capta essa ideologia sem maiores problemas. Na cena que analisamos parece ser somente um esboço deste recurso ficcional adotado por Eça. Em *A relíquia* estará mais explícito na famigerada cena em que estão reunidos todos os representantes da sociedade de Jerusalém na casa de Gamaliel para o jantar de Páscoa. A cena, muito bem construída, esclarece para Tópsius e Teodorico – também ao leitor - os motivos que cada partido teria para matar Jesus.

pois não compreendia em seu espírito zelote o porquê daquele profeta não se decidir por atitudes mais práticas:

Ah! Jesus de Nazaré – pensava eu – é o único homem que nos poderia salvar, ou como um Messias, ou como um Macabeu, ou como um simples que tem a fé e a justiça! Mas terá ele a acção? Aqueles braços, consumidos de se erguerem em vão para o seu ideal, terão o vigor de sustentar a velha espada da pátria Judéia? Será que ele o homem humano, forte, duro? Ou o seu corpo é apenas o cárcere duma alma melancólica e transcendente? (...) O Rabi de Nazaré tem popularidade na Galiléia; as suas máximas largas, onde cabem o pecador e o pagão, chamar-lhe-ão a Samaria; a Perea é um país de profetas; o povo de Jerusalém sofre todos os dias a vexação de Roma; todo o país cultivado que vai até Jopé, é infeliz, porque o tributo devora a seara. Poderá Jesus de Nazaré fazer este movimento popular? Porque a idéia de uma pátria perseguia-me como uma voz que pede socorro. Porque não?! – dizia eu. – Surpreendi já nos seus olhos uma vontade dura: porque há-de ele ser apenas abstracção, ou símbolo? E pensava a falar com Jesus de Nazaré. Estas idéias aliviaram-me, como inesperadas consolações (AMJ, p. 273; 274)

Por fim afirma: “Se ele tem apenas o espírito, eu terei por ele a força” (AMJ, p. 281). Decide então encontrar-se com Jesus para expor-lhe suas dúvidas e seus anseios. Delinearemos melhor este acontecimento adiante, por ser nele que se encontra não só o desfecho da narrativa, mas também os elementos da conclusão de nossa análise.

Embora a demonstração de sedução pelos ensinamentos de Jesus permeie toda a narrativa, Eliziel sempre se demonstra intrigado com as atitudes e a grande fama do nazareno que aumentava diariamente. A todo o momento tenta explicá-la através da realidade que a Judéia enfrentava naquela altura: pobreza, injustiça, desigualdade, discriminação, invasão romana bem como com dirigentes e partidos que mais se preocupavam com seus interesses do que com o povo.

Há, na verdade, uma insistência por parte do narrador em propor constantemente traços e explicações sobre a Galiléia, local de origem de Jesus, onde sua pregação foi mais bem acolhida e o número de seus seguidores era maior.

Em freqüentes partes do conto são realizadas várias digressões ou reflexões sobre essa área da Judéia. A terra é mostrada como desprezada pelos habitantes de Jerusalém, tida como morada de ignorantes e gente pouco ortodoxa. Eliziel, no entanto, vê os galileus como gente

simples, harmoniosa e delicada além de trabalhadores e sóbrios. É sempre realizada uma comparação entre o aspecto sisudo de Jerusalém e o descontraído e virtuoso da Galiléia.

Os de Jerusalém, que nunca saíram das suas estreitas e duras ruas, e apenas têm visto da natureza as suas colinas calvas e os seus vales cheios de mortos, riem quando se lhes fala na natureza do norte, na fecundidade da Samaria e da Galiléia e na excelência daquela gente (...) Jerusalém será a lei, a autoridade, a sabedoria, a habilidade, a astúcia; mas a Galiléia será a virtude e o sacrifício (AMJ, p. 241)

É inferida uma espécie de ligação direta ao fato daquele profeta que ele tanto admirava ter origem e maior acolhimento em uma terra “em que parece que o céu exerce mais profundamente a sua atracção infinita sobre a alma cativa” (AMJ, p. 240).

Quando o narrador imagina os primeiros anos da vida de Jesus e de sua missão evangélica, supõe como indissociados o iniciar profético e o espaço onde ele era experimentado, bem como a propensão galiléia em acolher a boa nova, pois, segundo Eliziel, não só o povo galileu, mas boa parte dos habitantes da Palestina era profundamente infeliz, sem esperança, consolação ou alívio para os seus sofrimentos, de maneira que uma voz profética a anunciar uma boa nova era sempre bem vinda. Além do mais, o Messias predito no Antigo Testamento era naquele momento, mais do que nunca esperado.

Todas essas informações vão ajudando a construir no leitor a noção de que somente o povo pacífico da Galiléia poderia acolher mais abertamente as profecias do Messias enquanto que o de Jerusalém seria incapaz disto. Enfim, tenta-se sempre desenvolver uma incompatibilidade entre Jerusalém e a Galiléia, entre o povo hostil e o avaro, entre o sereno e o pacífico, entre a lei e o amor.

Os pobres galileus, que nunca tinham ouvido uma tão doce e elevada palavra, julgavam-se já no Paraíso imortal (...) Os galileus tomaram, nas suas feições e perfil, da melancolia do Mestre: eles, pobres camponeses ignorantes, sentiam-se esmagados no meio de tantos mármoreos do templo, tanta ciência de doutores, de tantas forças civis! (AMJ, p. 254; 276)

Cabe aqui mencionarmos o conto “O milhafre”, publicado em 1867 e também coligido nas *Prosas bárbaras*, no qual há uma intensificação dessa contraposição da mensagem de Jesus com a sociedade que está veiculada em “A morte de Jesus” e que será veiculada já nos

primeiros escritos queirosianos e será recorrente em todas as outras ficções nas quais Jesus figurará. Embora não seja o próprio Cristo que atue como personagem no conto, temos nas falas do milhafre, ave que será a protagonista da história, o testemunho de que Cristo somente falhou enquanto símbolo da fraternidade, do bem, da justiça e humildade porque o homem, interessado na materialidade da vida, não soube acolher o seu projeto ideal. O diálogo durante toda a trama do conto se dá em uma casa abandonada, entre um homem, que parece querer representar toda a humanidade, e um milhafre. A ave figura empoleirada em um crucifixo todo roído pelos ratos, cruz que também simboliza aquilo que incessantemente o milhafre exprimirá: o desinteresse do burguês pelos ensinamentos de Jesus, os quais soam como contraposição à sociedade do final do século XIX que desprezou a espiritualidade e o ideal em preferência pela modernidade e a técnica.

Não precisamos realizar uma análise minuciosa da pequena história para percebermos a reiterante mensagem de incompatibilidade da mensagem evangélica de Jesus com a sociedade, enfatizada pelo corvo e dirigida ao contexto finissecular, que é muito parecida pela mensagem ensejada aqui em “A morte de Jesus” por Eliziel.

A admiração de Eliziel por Jesus provinha do fato daquele novo profeta contrariar toda a lógica que a religião institucional, difundida em Jerusalém, anunciava:

(...) ensinava o seu coração, falava das esperanças do reino de Deus. Ele amava tudo o que era delicado, as mulheres, as crianças, os lírios, as aves: a sua palavra era, assim, tão suave como os olhos das crianças, tão pacífica como caminhar dos regatos: ele pedia apenas que o amassem, e não tinha razões inflamadas de profeta. Ele era o centro de todo o amor na verde Galiléia: dava esperança às almas: dizia a vinda do Senhor, o fim das lágrimas, as glórias do pobre. – O céu é dos simples – dizia ele. (AMJ, p. 243)

O desapego aos bens materiais, divulgado e vivido por Jesus era um dos ensinamentos que também o “evangelista” queirosiano quer vincular como totalmente praticável no simples contexto galileu:

Realmente de que servem na Galiléia as riquezas? Ali só há a verde natureza: o dinheiro não dá mais infinito ao azul, mais repouso à água; o pobre, o mendigo, é o rei misterioso daquela glória da folhagem e da luz: para ele se vestem as açucenas de branco, para ele resplandecem os regatos. Jesus glorificava o pobre: naquele

evangelho da Galiléia, o rico é considerado o inimigo, o pagão, o cruel, o inquieto (...) (AMJ, p. 251)

Em suma, Jesus parece sempre ao narrador como indissociado da Galiléia, pois muitas de suas práticas e ensinamentos estariam vinculados àquele contexto: “aquele clima é tão doce, tão afável, que o homem pouco pensa no seu corpo” (AMJ, p. 243).

Há também as recorrentes referências ao fato de que a ação profética estava muito em voga naquela ocasião. Muitos outros profetas como Jesus, amigos dos pobres e inimigos dos ricos, caminhavam pela região naquela época. Todos anunciavam a vinda do Messias.

Como zelote, Eliziel relembra sempre daqueles que eram caros à sua causa. Reconhece a Galiléia como frutuosa em inconformados e revolucionários. Em várias partes ele cita alguns dos galileus (em sua maioria zelotes), mais proeminentes oriundos de lá: “O sangue de Judas Galannite, de Hillel, do filho de Sirac, de Gamaliel, de todos os homens justos do nosso tempo, é parente da seiva das árvores da Galiléia” (AMJ, p. 241), portanto, seria muito natural um outro profeta inconformado ter saído daquele contexto.

Para nós, essa insistência em afirmar as origens e propensão de recepção da mensagem evangélica de Jesus já prefigura uma relativização do caráter miraculoso do Cristo, como iremos ver de forma mais intensa em *A relíquia*, e é suficiente para relativizar a afirmação de alguns críticos de que a “A morte de Jesus” está imbuída simplesmente de um “juvenil idealismo liricizante, com cariz romântico” (cf. MONTEIRO, 2002, p. 45)

Aqui nos parece já importar mais o homem do que o Messias ou este último entendido somente como um revolucionário e nada mais. O caráter divino, de filho de Deus, não lhe é impingido (cf. BUENO, 2000, p. 153; 186-187).

Para corroborar a idéia de humanização, é insinuado em várias passagens do texto o fato de Jesus ser um mero copista dos ensinamentos que outros, vindos antes dele, pronunciaram. Jesus não possuiria assim nenhuma originalidade, era um mero repetidor: “Os nossos profetas já tinham, contra o rico ímpio e duro, cóleras terríveis em vingança do pobre, que é doce e piedoso” (AMJ, p. 253).

Na narrativa deste “evangelista” o que prevalece é o questionamento em torno da figura de Jesus:

Mas o que era aquele homem? Era um simples visionário? Era um contemplador, cheio de melancolia que dão as espessuras em Galiléia, e tomado dum desdém divino? Era um espírito cheio de sabedoria? Era um continuador de Judas Galannite?

Vinha ele pregar contra o imposto e contra o dízimo? Era ele hostil a César, e cheio de tradição dos macabeus? Era um simples? Era um crente? Era um especulador frio das esperanças messiânicas? Vinha ele atacar o espírito do templo? (AMJ, p. 248)

Essas perguntas deixavam o narrador inquieto e eram elas que o impulsionavam a cada vez mais querer conhecer “aquele homem”. E ao mesmo tempo tendo conhecimento do ódio que aumentava em relação a Jesus por parte das autoridades judaicas, Eliziel desejava preservá-lo de ser pego e julgado antes que ele promovesse a revolução esperada.

É no momento que o narrador vai conversar com Jesus sobre isso que encontramos o desfecho do conto. Era a primeira vez que o narrador deixaria de “ouvir falar” e iria pessoalmente se encontrar com o “admirável profeta”. Os discursos de Eliziel frente a Jesus são construídos a partir do texto bíblico, isso já está patente na primeira pergunta que ele dirige ao mestre: “Rabi o que é necessário, segundo pensas, para alcançar feliz a vida eterna?” (AMJ, 283). O narrador desempenha neste diálogo ora o papel de todos aqueles opositores que na Bíblia dirigiam perguntas a Jesus simplesmente para testá-lo, ora o de um dos discípulos intrigados com o sentido das mensagens ouvidas do Mestre.

Contudo, o verdadeiro motivo que o leva até Jesus não tarda a se revelar e os questionamentos deste evangelista, com nuances de zelota, aparecem:

Eu digo que és um homem justo e uma elevada consciência das coisas divinas. Digo que és um homem mandado providencialmente, num tempo humilhado e vil, para erguer as almas, desmascarar as hipocrisias, vingar a pátria! Penso que se tens de ter uma acção no mundo, essa deve ser insurgir-te contra a aristocracia do templo, contra este espírito estreito de Jerusalém, contra este culto pagão das tradições, contra o fariseu e contra o romano, ser o consolador e ser o vingador! (AMJ, p. 285)

A construção é paródica, desenvolvida a partir da pergunta que Jesus dirigiu a Pedro “E tu quem dizes que eu sou?” (cf. Mt 16,15; Mc 8,29; Lc 9,20). Ao invés de responder devotamente como Pedro fez, proclamando a filiação divina de Jesus, Eliziel declara apenas que o Rabi é um homem enviado para ser sim o messias, mas o messias zelote, aquele que ele esperava.

As respostas de Jesus são fiéis também às escrituras e atestam sempre contrariedade ao que Eliziel propõe, circunscrevendo uma revolução que diverge muito daquela esperada pelo

narrador; “Homem, em que espírito estás?! Eu vim a salvar as almas, e não a perdê-las” (AMJ, p.285).

A incompreensão de Eliziel explicita-se. Ele não compreendia como Jesus ia ser o libertador se não pregava uma guerra de armas, mas simplesmente pedia uma conversão interior. Não conseguia compreender que o ideal de libertação de Jesus era outro.

- Perdoa Rabi: mas a que vieste então? E tu quem dizes que és, te pergunto eu agora? Queres ficar eternamente pregando e contemplando no lago de Tiberíade e andar errante pelos casais? E pensas que isso influirá sobre os homens (...) Se tu não és uma iniciativa revolucionária, o que és então? (...) De que nos servem essas parábolas, essas ironias, essas respostas excelentes, se elas não vão ferir a riqueza do saduceu, a hipocrisia do escriba, a vexação do romano? Queres abster-se da acção? Imaginas que as prédicas do templo e o ensino sobre as montanhas, só pela tua verdade abstracta, podem combater vencer um mundo completo, organizado, civil, rico, amado? (AMJ, 285; 286)

As réplicas vagas de Jesus ilustram sempre um profeta subjetivo e passivo “- Deus esconde muitas coisas aos sábios, que revela às crianças (...) Só o desdém dá a paz!” (AMJ, 287). As falas de Eliziel, ao contrário, tomam em determinado momento um tom de crítica e exaltação. A discussão transforma-se em algo muito semelhante à tentação sofrida por Jesus no deserto (cf. Lc. 4, 1-13; Mt. 4, 1-11; Mc. 1,12s), com Satanás tecendo grandes discursos e Jesus respondendo com poucas palavras.

Poderíamos supor que Eliziel parece, discursivamente, assemelhar-se ao demônio na famigerada cena, pois logo após o narrador desempenhar um papel exaltado, Jesus já não demonstra o mesmo comportamento do início da conversa, aquele diálogo já o perturbava:

O Rabi dava largos passos, atormentado, doloroso. - Rabi, Rabi, escuta-me! Eu tenho a tua fé, amo o teu reino de Deus. Mas o teu Deus consola muito em cima, e nós sofremos e choramos muito baixo na terra (...) Uma grande tentação cativou o espírito do mestre. Eu dizia-lhe, tomando-lhe as mãos. - Rabi, Rabi, depois do fariseu, será a vez do romano! Tu serás o maior da Judéia: terás glorificado o pobre, terás humilhado o rico, terás aniquilado o hipócrita terás expulso o romano: serás pela justiça igual a Ezequiel, pela força igual aos Macabeus: serás como David, terás a Palestina desde o Jordão até o mar, e serás o rei de Israel. (AMJ, p. 287)

Nesse trecho da fala de Eliziel fica aparente que o principal prêmio que Jesus poderia ter em incitar uma revolução era o poder, o domínio de toda aquela sociedade. Por um lado, o narrador explicita apenas seu anseio zelote, como vimos defendendo, por outro, misticamente dizendo, é o “tentador” que de todas as formas, tal qual nas Escrituras, quer fazer Jesus desistir de sua missão redentora. No mesmo trecho está presente a ênfase a uma outra desconstrução já apontada e que será aprofundada em *A relíquia*: a falta de originalidade. À luz de Renan, Jesus é questionado como sendo um plagiador, repetidor da doutrina que aprendera no templo. Na boca de Eliziel esta máxima é voltada aos antigos revolucionários, os quais, como vimos, são estimados pelo narrador:

As máximas que tu pregas são de Hillel, são de Gamaliel, são de Jesus de Sirach: sei que há coisas novas no teu ensino, mas o que nelas há de grande é a tua força de convicção, e a tua fé, e a tua profunda virtude, e o teu amor do sacrifício, e a tua infinita vontade (AMJ, p. 286)

As respostas de Jesus são uma confluência entre várias passagens das respostas que o Cristo bíblico pronunciava quando era inquirido por perguntas desafiadoras dirigidas a ele. A mesma passividade e subjetividade. Jesus não dá ouvidos às ofertas enfáticas de Eliziel que lhe mostrava, cada vez mais, as glórias que ele poderia ter se aderisse ao desejo messiânico dos zelotes e, inesperadamente, responde ao narrador com outra apropriação literal da Bíblia³⁵: “- Vai-te o meu reino não é deste mundo!...” (AMJ, p. 289)³⁶

Essas são as últimas palavras proferidas por Jesus. O sentimento de indiferença manifestado, faz com que Eliziel sintasse frustrado: “Olhei longamente o Rabi, lamentei o seu desdém, sorri da sua palavra: e calado, concentrado, saí pelo caminho de Betfagé” (AMJ, p.289).

A frustração sentida pelo narrador é pertinente. Faz parte das inúmeras indagações que povoaram e povoam o imaginário do homem acerca da figura de Jesus. Ele de fato tinha tudo para provocar uma revolução e sair vitorioso, inclusive, foi uma das principais

³⁵ Cf. Jo 18, 36

³⁶ BUENO (2000, p. 151 - 159) ao investigar o intertexto de *Les mémoires de Judas* presentes nos Cristos de Eça lembra que o Jesus de Petruccelli della Gattina também recusa o papel de líder revolucionário. Tanto o Jesus de AMJ quanto o de *Les mémoires...* estariam em consonância com o Cristo das Escrituras que proclamava a máxima: “O meu reino não é deste mundo”. Ainda sobre as proximidades entre esse conto de Eça e a obra de Gattina, Bueno analisa as semelhanças entre situações e personagens, como a figuração de Barrabás – por exemplo e demonstra que AMJ estabelece um diálogo inegável com *Les mémoires de Judas*.

possibilidades que impulsionaram os judeus a desejarem sua morte. Entretanto, a mensagem evangélica, segundo se depreende do texto bíblico, parecia estar mais voltada para uma revolução interior e transcendente, incompreendida naquele contexto.

Nos termos cristãos, Eliziel encaixa-se entre aqueles seguidores mostrados na narrativa bíblica que se diziam apaixonados por Jesus, mas não conseguiam abarcar a mensagem total do Messias, pois não se desproviam de si e tentavam impor seus interesses à boa nova anunciada. Como zelote, Eliziel desejava ver Jesus imbuído de seus ideais, não se conformava em ver um propenso revolucionário não aderindo às armas e ao embate declarado com os poderosos, somente desejando uma libertação através de palavras e de ações pacíficas.

Embora muitos fatos presentes no texto circunscrevam Jesus muito mais em um contexto humano que divino, parece não haver em “A morte de Jesus” a mesma intensidade de desconstrução presente em outros textos de Eça. Personagens e passagens bíblicas que em *A relíquia* são parodiadas para desenvolver um Jesus pecador e humano aqui são mantidas como estão no Novo Testamento.

O interesse nesta narrativa está muito voltado à exploração da incompatibilidade que Jesus demonstrava frente aos problemas terrenos, uma tensão existente entre a luta material/política e a luta pelo plano divino. Eliziel observa essa incompatibilidade e quer lutar contra ela. Poderíamos supor aqui uma das características de Jesus que, em termos filosóficos, sempre incomodará Eça, como veremos em *A relíquia* e “O suave milagre”.

As sentenças atribuídas a Jesus na narrativa de Eliziel são sempre fiéis às escrituras, com algumas modificações em relação ao contexto que foram proferidas ou realizadas, mas nunca alterando o significado. As falas sempre têm a ver com as máximas evangélicas proferidas por Jesus, como o sermão da montanha e parábolas diversas.

Um exemplo desta fidelidade é notado com a figuração de algumas personagens como Maria de Magdala. Tal qual na Bíblia, ela aqui é simples seguidora de Jesus e não amante como em *A relíquia*. A única menção feita a uma mulher muito próxima do nazareno é exposta com a presença de Maria de Cléofas que, segundo um dos interlocutores galileus com quem o narrador conversa, “Segue Jesus, serve-o: quanto mais se humilha, mais o ama, e quanto mais se sente amante, mais se sente perdoada”.(AMJ, p. 253).

Observemos que o amor devotado por esta seguidora é bem diferente daquele amor insinuado pelos partidários em *A relíquia* quando pensam em Jesus e o assédio das mulheres.

Todavia, bem ao contrário do que se possa pensar, a não existência de paródias ofensivas não exime a narrativa de questionamentos e dúvidas em relação ao Cristo sobrenatural, bem como um rebaixamento da figura de Cristo, neste sentido. No mesmo processo de *A relíquia* e de “O suave milagre”, a palavra também é dada para aqueles que eram contrários à pregação de Jesus. Em uma das conversas que o narrador mantém sobre Jesus, ele dialoga com um certo Josué, responsável pelas celebrações nas sinagogas. Essa personagem parece estar imbuída de todas as reclamações que os partidos da época tinham contra Jesus.

É interessante analisar seu discurso e compará-lo posteriormente com o dos partidários da época presentes no terceiro capítulo de *A relíquia*³⁷ e com o fariseu que não dá informações sobre Jesus aos servos de Obede em “O suave milagre”:

Disse-me, com efeito, que vira Jesus na sinagoga de Chorazin; que conhecia a sua vida e a sua doutrina, e que era um homem destinado, mais tarde ou mais cedo, a ser lapidado às portas de Betel; que pregava toda a sorte de impiedades; falava contrariamente à velha sabedoria judaica, sendo ignorante e moço; que não respeitava nem os ricos, nem os sacerdotes, nem os fariseus; que queria distribuir as riquezas pelos pobres; que vivia em companhia de mendigos e de mulheres perversas; que dormia ao acaso pelos hortos; que não tinha casa nem campo; que se associava com o publicano e até com o pagão; que não fazia as abluções nem sacrificava; e que era um vagabundo dos montes da Galiléia, sem autoridade entre os doutos e entre os ricos (AMJ, p. 247)

Eça ampliou essas falas e as distribuiu entre os representantes dos partidos que jantavam na casa de Gamaliel na ocasião do jantar de Páscoa para o qual Tópsius e Teodorico foram convidados – uma das cenas mais importantes do sonho do narrador de *A relíquia* para se compreender a estrutura social da época - , bem como, as aproveitou para o discurso inflamado contra Jesus de uma das personagens de “O suave milagre” .

A crítica à sociedade beata cheia de práticas constituídas por doutrinas e tradições já é objeto da atenção do autor no tipo de crítica que se apresenta em *A morte de Jesus*. Mesmo considerando a crítica mais ferina presente em obras posteriores como *O crime do padre Amaro* e *A relíquia*, temos nessas citações elementos que remetem para o anticlericalismo e

³⁷ Veremos, quando da análise de *A relíquia* que o partido dos zelotes está muito bem mostrado na ilustração de todos os partidos da época.

para a relativização dos valores do Cristianismo que são uma constante nas obras de Eça. Mas não é somente anticlericalismo que encontramos neste conto, nele já está explícita a tensão com que a figura de Cristo será tratada nas obras posteriores, como já mencionamos.

A não preocupação de Jesus com regras, leis, doutrinas e instituições é sempre ressaltada. A intenção de criticar a Igreja Católica que dava muito valor a ritualismos, dogmas e doutrina é clara. Em “A morte de Jesus” isso não será uma constante como veremos em *A relíquia*, mas em algumas frases proferidas pelo narrador fica patente a crítica às práticas beatas “Uma coisa que singularmente me tocava no ensino que João me repetia, era a condenação dos usos do templo, dos zelos devotos dos fariseus: como efeito para que são tantas purificações, tantos cilícios, tantos usos de piedade?” (AMJ, p. 244)

É uma clara alusão às práticas religiosas vigentes em Portugal sob os auspícios do catolicismo. Equiparar o crente português com os fariseus hipócritas é uma atitude que estará muito mais desenvolvida em obras posteriores, mas já temos aqui uma característica que permanecerá todas as vezes que a vida de Cristo for retomada por Eça.

Outro lastro de permanência é o tratamento reservado aos ensinamentos de Jesus. É com a simplicidade daquele galileu que o narrador muitas vezes se entusiasma. O que emana deste conto é uma aproximação do relacionamento com o transcendente muito próprio da religiosidade popular:

Assim falava ele à beira do lago, e, desprendendo os homens dos fatais cuidados do mundo, era criador da paz e o consolador da vida. Os tédios da existência ordinária, a discórdia dos interesses, as humilhações da vaidade, as invejas, as avarezas, a melancolia da miséria, a apatia da necessidade, as aflições da obscuridade, as desconsolações da doença, todos estes demônios desapareciam e a velha cabeça humana, obscura, cativa, pesada, podia enfim sentir, esperar, repousar encostada ao mais profundo seio humano, que o pão da terra tem alimentado. A alma tinha enfim um lugar, o seu lugar, o seu espaço, que era o reino de Deus. O reino de Deus era o reino das crianças, dos simples, dos deserdados da vida, dos que sofrem, e até do samaritano, e até do pagão e do publicano, e até dos que habitam Sídon (...) Amai os outros, dai aos pobres, segui-me. E seguiam-no todos, enlevados naquele sonho ideal, o mais belo, o mais doce, o mais acima da terra que até hoje tem feito o homem. Então o céu amigo e compassivo tocou na lacrimosa terra: então, pela primeira vez, o olhar do pobre foi seguro e confiado; pela primeira vez o estreito sorriso do velho conteve a esperança (AMJ, p. 252; 254)

Como as próprias palavras de Eliziel demonstram, a admiração dos narradores queirosianos pela figura do Rabi de Nazaré estava na “imortal ascensão que obrigava as almas para o ideal divino” (AMJ, p. 253). Essa forma simples de chamar o deserdado, os pobres, aqueles que sofrem, sem nenhuma discriminação é que parece seduzir os narradores de Eça em relação aos ensinamentos de Jesus. Seduziu o zelota Eliziel, até mesmo o hipócrita Teodorico e tal sedução será testemunhada sobremaneira pelo narrador onisciente de “O suave milagre”.

Apesar da frustração de Eliziel pelo não abraçamento da causa dos zelotes, ou a dessacralização humanizadora de Teodorico, ambos estavam seduzidos pela forma como o Messias falava do reino dos céus, da casa de seu Pai; a lógica do amor que Cristo proclama e inspira parece em si arrebatador os “evangelistas” de Eça.

Adentremos agora na análise de outro “evangelho”, o “Evangelho segundo S. Teodorico”, no qual essa visão de Cristo de Eliziel será retomada e aprofundada.

3.2 - O evangelho segundo São Teodorico evangelista

Eu era uma testemunha inédita da Paixão. Tornava-me S. Teodorico Evangelista.
(*A relíquia*, p. 116)

A obra de ficção de Eça de Queirós que, sem dúvidas, tem a religião e, mais especificamente, a vida de Jesus como tema principal é *A relíquia*. Publicado em 1887, o livro é considerado um dos trabalhos mais irreverentes de Eça³⁸; figura entre os grandes textos da segunda fase do escritor, conhecida por ser a que abriga os romances mais combativos e virulentos (cf. MOISÉS, 1999, p. 195), justamente quando o autor dá vazão à ironia e à comicidade para construir uma crítica social à beatice e à hipocrisia vigente em Portugal naquela conjuntura.

Nessa fase, Eça procurou fazer um “inquérito à vida portuguesa”, uma crítica ácida e ferina às instituições que julgava responsáveis pela decadência e estagnação de Portugal: a Monarquia, a Igreja e a política de colonização adotada pelo país, conforme pensava Antero de Quental e de acordo, portanto, com os objetivos da Geração de 70. *A relíquia*³⁹ é ainda muito signatária dos pensamentos expressos nas “Causas da decadência dos povos

³⁸ *A relíquia* está entre as obras mais conhecidas de Eça com traduções em inglês, espanhol, italiano, francês, alemão, russo e outras línguas (cf. COUTO, 2001, p. 11; MATOS, 1993, p. 715)

³⁹ Doravante AR nas referências de citações.

peninsulares nos últimos três séculos”, texto capital da Geração, o qual já analisamos, refletindo toda a intensidade da crise religiosa e da tendência anticlerical oitocentista.

É especialmente nesta obra que se observa um trabalho intertextual de Eça com o texto bíblico - principalmente o Evangelho - e com o desenvolvimento da paródia do mesmo, realizada de forma original e refletindo uma distância interessante e peculiar da história oficial que a Igreja difundiu. Isso se torna explícito especialmente no terceiro capítulo da obra, uma espécie de canto paralelo, em que o narrador/protagonista Teodorico Raposo sonha com a paixão de Cristo e relata cenas da vida de Jesus que destoam, ou se quer existem, nos relatos dos evangelistas bíblicos canônicos.

A obra não pode ser caracterizada como representante contumaz da corrente realista, principalmente pela alternância entre o burlesco, o grandioso e o humor por vezes grosseiro que criam uma ambientação absurda. É justamente por obras como *A relíquia* que o realismo de Eça precisa ser bem caracterizado, pois é mais complexo do que sugerem as definições habituais desse estilo. Assim como seu mestre Flaubert, ele soube em suas obras – e *A relíquia* é um exemplo disso - usar e abusar do humor, da ironia e da fantasia, não como atitudes opostas a um espírito objetivo, mas como outra forma de apreensão da realidade.

O sonho desenvolvido por Eça no terceiro capítulo pode ser exemplo das peculiaridades de seu realismo, uma vez que extrapola muito o que seria uma construção onírica do realismo formal, consoante CARVALHO (1995, p.19): “Os elementos, a duração e as situações que acontecem neste sonho diferem muito dos sonhos plausíveis que existem no realismo”. Tal trecho da narrativa possui certa independência do livro, o que torna a sua análise isolada perfeitamente possível, pois, como dissemos, é uma espécie de canto paralelo. Por ser o ponto central da narrativa e onde a figuração de Jesus é mais perceptível, fato que nos interessa, despenderemos maior atenção na análise ao referido capítulo mais à frente.

Em 23 de abril de 1887, na véspera de publicação dos folhetins de *A relíquia* na *Gazeta de Notícias*, o referido jornal veiculava uma nota em que anunciava como certa a manifestação contrária à publicação do livro por membros do clero (cf. GUERRA DA CAL, p. 69). A novidade da crítica presente no livro e que suscitaria manifestações não estava circunscrita ao anticlericalismo, natural tanto na literatura portuguesa quanto nas obras do autor⁴⁰. Como previsto, Eça enfrentou várias críticas ao colocar dúvidas em relação à

⁴⁰ Além dos primeiro contos, *O crime do padre Amaro* havia sido publicado em 1871, depois de já ter vindo a lume outras edições.

divindade de Cristo, contestar toda a tradição histórico/religiosa dos Evangelhos e demonstrar uma certa banalidade pelo caráter miraculoso de Jesus (cf. MATOS, 1993, p.831). As figuras que na Bíblia são sacralizadas figuram na narrativa com características bastante humanas e, não obstante os personagens e episódios coincidirem com as escrituras, são extremamente contraditórios em relação aos seus homônimos bíblicos.

O alarido provocado pela publicação da obra partiu não somente dos meios eclesiásticos, mas também dos literários. É célebre a esse respeito a correspondência trocada entre Eça e Pinheiro Chagas logo após *A relíquia* ter perdido o concurso de melhor livro do ano concedido pela Real Academia das Ciências no mesmo ano que a obra veio a lume.

Ao anunciar o ganhador do prêmio, uma peça de teatro, Pinheiro Chagas reconheceu a importância de Eça no cenário das letras portuguesas, mas divulgou uma das mais ferinas críticas que *A relíquia* viria a receber e que se circunscreveu, juntamente com as outras análises que viriam depois, no questionamento acerca da classificação da obra em algum gênero narrativo: obra realista, fantasista, sátira, romance pícaro ou farsa⁴¹.

BUENO (2000, p. 34) propõe que muito do rechaço que *A relíquia* recebeu durante vários anos foi devido à crítica considerar inverossímil e apontar como defeituosa a composição de um tipo como o desautorizado Teodorico Raposo narrar a paixão de Cristo.

Teodorico Raposo ou, como é mais conhecido, o “Raposo” é o protagonista/narrador da obra. A narração se faz em primeira pessoa e o narrador não poupa a si próprio, sendo talvez a mais ironizada das personagens.

Suas ações, durante toda a história, parecem ser reflexos da educação recebida como se depreende do início da história, onde ele próprio principia denegrindo a imagem de seus progenitores, ironizando suas origens e prefigurando o caráter dessacralizador, herético e anticlerical que estará presente em toda a história.

Lembremos a primeira frase das suas memórias, oportunamente a que ele fala sobre sua linhagem: “Meu avô foi o padre Rufino da Conceição, licenciado em Teologia, autor de uma devota *Vida de Santa Filomena*, e prior da Amendoeirinha (...)” (AR, p. 15). Citamos

⁴¹ Ver: CARVALHO Maria Tereza. *Literatura e Religião: Três momentos de aproveitamento do Novo Testamento na literatura portuguesa*. Dissertação de Mestrado. IEL, UNICAMP, 1995 (p. 18-23). A autora analisa esta questão de forma interessante. Por não ser o objetivo de nosso trabalho, não enveredaremos nas peculiaridades do gênero narrativo de *A relíquia*.

também, ainda pensando na ironia demonstrada com as origens, o que Teodorico diz sobre o seu nascimento: “Eu nasci numa tarde de sexta-feira da Paixão; e a mamã morreu, ao estalarem, na manhã alegre, os foguetes da Aleluia (...)” (AR, p. 16). Interessante notarmos em todas as lembranças da infância o quanto Teodorico está vinculado com uma ironizada tradição católica desde antes do nascimento.

Raposo é sempre mostrado como alguém interesseiro e libertino, que, desde a meninice, fará contraposição, a todo o momento, com o ambiente em que mais conviverá: a casa da tia Patrocínio das Neves, responsável por ele após a morte do pai.

A atuação do narrador no decorrer da história corrobora o intuito de Eça em realizar uma crítica ferina àquela micro-sociedade da casa de Dona Patrocínio e que, por extensão, engloba toda a sociedade portuguesa. Nas falas dessas personagens, fica patente a corrupção, a hipocrisia e a falaciosa concepção de virtude que a sociedade possuía, influenciada em muito por uma religiosidade medíocre.

A estereotipia que se percebe nas personagens também é signatária desse desejo de crítica, sendo que as metáforas são esclarecedoras para a compreensão das personagens: a Titi será uma “donzela e velha, ressequida como um galho de sarmento (...) com cheiro de rapé, capela e formiga” (cf. AR, p. 176). Mais à frente na narrativa, Topsius, o cientista alemão que acompanhará Teodorico antes e depois do sonho será “uma cegonha risível e cheia de letras, com óculos na ponta do bico” (cf. AR, p. 57). remetendo caricatural e jocosamente ao conhecimento livresco do amigo. No caso de Topsius todas as remissões caricaturais ocorreram no sentido de ridicularizar o cientificismo que ele representa, como analisaremos mais à frente.

Em todos os sentidos a representação da sociedade portuguesa do século XIX é nítida. É quase impossível para um leitor que conheça a história de Teodorico não remeter à realidade seja social, política ou religiosa portuguesa naquela conjuntura.

Especificamente em relação à crítica religiosa, o caráter profanador e dessacralizador que o narrador explicitará, principalmente no terceiro capítulo, figura desde o início de sua história. Os aspectos eróticos com fins de desconstrução são recorrentes, pois sua narrativa é recheada de passagens sacrílegas que revelam a personalidade hipócrita de beato que adora os prazeres da carne.

No primeiro capítulo, logo após a morte do pai, Teodorico criança e órfão está sendo levado para a casa da Tia Patrocínio. Ele e seu responsável, Matias, fazem parada em uma

pensão onde uma linda senhora “a inglesinha”, lhe dá um esbarrão. Há então a subversão da oração da Ave-Maria quando à noite Teodorico reza e começa a imaginar o episódio da trombada:

No meu leito de ferro, desperto pelo barulho das seges, eu pensava nela, rezando ave-marias. Nunca roçara corpo tão belo, dum perfume tão penetrante: ela era cheia de graça, o Senhor estava com ela, e passava, bendita entre as mulheres, com um rumor de sedas claras. (AR, p. 17)

Outra profanação como essa em que se imprime uma conotação erótica aos símbolos considerados sagrados, encontra-se quando o narrador, já adulto, imagina durante uma “oração” o Cristo do crucifixo transformando-se em uma de suas principais amadas, Adélia:

Mas então o brilho fulvo do metal precioso ia, pouco a pouco, embaciando, tomava uma alva cor de carne, quente e tenra; a magreza de Messias triste, mostrando os ossos, arredondava-se em formas divinamente cheias e belas, por entre a coroa de espinhos, desenrolavam-se lascivos anéis de cabelos crespos e negros; no peito, sobre as duas chagas, levantavam-se, rijos, direitos, dois esplêndidos seios de mulher, com um botãozinho de rosa na ponta; - e era ela, a minha Adélia, que assim estava no alto da cruz, nua, soberba, risonha, vitoriosa, profanando o altar, com os braços abertos para mim! Eu não via nisso uma tentação do demônio – antes me parecia uma graça do Senhor. Comecei mesmo a misturar aos textos das minhas rezas as queixas do meu amor (AR, p. 46)

Durante todo o período que antecede o sonho, a forma com que Raposo remete às coisas sagradas já indica o que veremos em seu “evangelho”. Quando faz remições a Jesus Cristo está sempre em conformidade com aquilo que ele vê no oratório da Titi e nas igrejas em que frequenta, destarte: “E na sua cruz de pau-preto o Cristo, riquíssimo, maciço, todo de ouro, suando ouro, sangrando ouro, reluzia preciosamente” (AR, p. 189).

Já na introdução da narrativa notamos marcas do caráter e da forma peculiar com que Teodorico narrará sua história. A justificativa para a composição de suas memórias se faz pelo fato de o Dr. Topsius, fiel amigo que o acompanhou na viagem à Terra Santa e que conheceremos em profundidade logo mais, ter feito comentários acerca das suas características beatas na obra recém publicada: “JERUSALÉM PASSEADA E COMENTADA”. Teodorico sente-se ofendido por causa das afirmações de que “o ilustre

fidalgo lusitano” durante toda a viagem conservava dois embrulhos que continham “restos dos antepassados”. Tais afirmações do historiador haviam de prejudicá-lo junto à burguesia liberal:

Mas a afirmação de Topsius, desacredita-me perante a Burguesia Liberal: - e só da Burguesia Liberal, onipresente e onipotente, se alcançam nestes tempos de semitismo e capitalismo, as coisas boas da vida, desde os empregos nos bancos até as comendas da Conceição. Eu tenho filhos, tenho ambições. Ora a Burguesia Liberal aprecia, recolhe, assimila com alacridade um cavalheiro ornado de avoengos e solares: é o vinho precioso e velho que vai aparar o vinho novo e cru: mas com razão detesta o bacharel, filho de algo, que passeie por diante dela, enfunado e teso, com as mãos carregadas de ossos de antepassados (AR, p. 13)

Percebe-se aí, de antemão, o interesse sempre peculiar do narrador. A sua narrativa, muito mais que prezar por princípios evangélicos, tinha como objetivo uma justificação de sua conduta questionável aos olhos da sociedade. A preocupação do memorialista reside no fato da obra do amigo lançar mão de especulações acerca de sua crença beata e o colocar em descrédito com a Burguesia.

Além de já delinear o caráter do narrador, as proposições da introdução já prefiguram o tom herético e dessacralizador que permeará toda a história, como mencionamos. Notemos que quem possui onipresença e onipotência não é Deus e sim a Burguesia Liberal. Outra passagem do prólogo onde a heresia se faz presente é aquela onde Teodorico explicará que conhece muito detalhadamente a Terra Santa:

Nunca foi me dado percorrer os Lugares Santos da Índia em que Buda viveu – arvoredos de Migadaia, outeiros de Veluvana, ou esse doce vale de Rajagria, por onde se alongavam s olhos adoráveis do Mestre perfeito (...) Também não visitei a caverna de Hira, nem os devotos areais entre Meca e Medina, que tantas vezes trilhou Maomé, o Profeta Excelente, lento e pensativo sobre o seu dromedário. Mas desde as figueiras de Betânia até as águas caladas da Galiléia, conheço bem os sítios onde habitou esse outro intermediário divino, cheio de enternecimento e de sonhos, a quem chamamos Jesus-Nosso-Senhor: - e só neles achei bruteza, secura, sordidez, soledade e entulho (AR, p. 11)

Para BUENO (2000, p. 39) neste trecho do prólogo já é perceptível o tratamento que

será dado a Jesus no sonho do terceiro capítulo, a partir das comparações estabelecidas com os outros “intermediários divinos”: “Ao primeiro chama de ‘Mestre perfeito’, já ao segundo de ‘Profeta excelente’. A Jesus atribui o epíteto de ‘esse outro intermediário divino’, ou seja, o reduz a um deus a mais”.

Também já a partir do prólogo, notamos que embora com ironia, falácia e jocosidade, a narrativa de Teodorico será desenvolvida de forma muito sincera com relação ao reconhecimento da própria hipocrisia. O narrador não se preocupa em esconder seu caráter hipócrita, falacioso e luxurioso. Ele será fiel ao que anuncia no prólogo: “São estes casos – espaçados e altos numa existência de bacharel como em campo de erva ceifada, fortes e ramalhentos sobreiros cheios de sol e murmúrio – que quero traçar com sobriedade e sinceridade” (AR, p.11).

Quando já jovem, estudando na faculdade, Teodorico apresenta um comportamento devasso. Residindo em Coimbra vive envolvido em brigas, arruaças e festas, conhecendo enfim, “as fortes delícias da vida”. As orações e novenas praticadas na casa de D. Patrocínio durante toda a infância e adolescência são deixadas de lado, embora, nas cartas enviadas à Titi a rotina carola seja relatada copiosamente. Nessas páginas já fica muito patente ao leitor a disposição falaciosa de Raposo que será sua marca registrada: o comportamento devasso empenhado em transparecer para a Titi, e para os convivas que a cercam, uma atitude inquestionavelmente beata.

Formado e residindo novamente em Lisboa junto com D. Patrocínio, Teodorico viverá sob pressão, tendo que inventar as mais capciosas desculpas para manter a vida boêmia conhecida em Coimbra e ao mesmo tempo ser “santo”, tendo um comportamento irrepreensível aos olhos da velha beata:

porque para a tia Patrocínio todas as ações humanas, passadas por fora dos portais das igrejas, consistiam em andar atrás de calças ou andar atrás de saias: - e ambos estes doces impulsos naturais lhe eram igualmente odiosos (...) a titi entranhara-se, pouco a pouco dum rancor invejoso e amargo a todas as fortunas e a toda graça do amor humano (AR, p. 33-34).

Reparemos neste trecho uma crítica ao comportamento carola que beira o fanatismo, bem como a uma postura que contraria até mesmo alguns ensinamentos primordiais do cristianismo, tais como o “ama a teu próximo como a ti mesmo” e a valorização do amor

fraterno em si. Poderemos notar durante toda a narrativa e no sonho, em especial, a reiteração da noção defendida em “A morte de Jesus” de que a mensagem evangélica de Jesus tinha muita facilidade de ser acolhida pelos simples da Galiléia em detrimento dos habitantes de Jerusalém, todavia, em *A relíquia* a analogia da incompreensão da mensagem simples de Jesus vai no sentido de que há a disparidade entre o doce Jesus da Galiléia e o Jesus cruel da Titi.

São vários os trechos semelhantes à citação acima nos quais poderemos depreender essa analogia, na maioria das vezes, construída a partir do cristianismo peculiar de D. Patrocínio. A “horrenda senhora”, como Raposo se referirá a ela em algumas situações, será ilustrada como aquela que rejeita toda a forma de amor e, pelo que o texto insinua até o amor caridade tão almejado por Cristo, como se nota do episódio no qual um parente agonizante, com mulher e filhos passando por necessidades pedem-lhe, por intermédio de Teodorico, uma sincera ajuda. A velha responde a Teodorico vociferando contra o semelhante: “(...) Não tivesse comido tudo em relaxações... Cá para mim homem perdido com saias, homem que anda atrás de saias, acabou... Não tem o perdão de Deus, nem tem o meu! Que padeça, que padeça, que também Nosso Senhor Jesus Cristo padeceu!” (AR, p. 26).

Apesar de à primeira vista o leitor captar sempre a ironia grosseira presente na narração em trechos como esses, desde o início há nas memórias de Teodorico a camada mais profunda da narração irônica, aquela não somente com tom de galhofa, mas a de crítica ferina em relação à religião e à vida social. Embutida em sua crítica à beatice da Tia Patrocínio, encontramos elementos que extravasam a sátira. Observemos um trecho no qual o narrador continua falando do comportamento hipócrita, fanático, de sua Titi:

E não lhe bastava reprovar o amor como coisa profana: a Sr.^a D. Patrocínio das Neves fazia uma carantonha, e varria-o como coisa suja. Um moço grave, amando seriamente, era para si “uma porcaria!”. Quando sabia de uma senhora que tivera um filho, cuspiam para o lado e rosnava – “que nojo”. E quase achava a Natureza obscena por ter criado dois sexos (...) Todas as recreações moças: um passeio gentil com senhoras, em burrinhos; um botão de rosa orvalhado oferecido na ponta dos dedos; uma decorosa contradança em jucundo dia de Páscoa; outras alegrias, ainda mais cândidas, pareciam à titi perversas, cheias de sujidades, e chamava relaxações (...) Mas era ela própria que sem cessar aludia a desvarios e pecados da carne – para os vituperar, com ódio (AR, p. 34)

O tom irônico de Teodorico está muito além do espalhafatoso, encaixa-se na mão dupla da ironia, a face séria entremeia o burlesco e o satírico. Portanto, a leitura de sua histórica deve ser feita com atenção aos pontos “obscuros” dos discursos, aquilo que está na base ou escondido atrás das construções burlescas e espalhafatosas, o lado sério, por assim dizer, da fala satírica do narrador.

O leitor sabe muito bem dos objetivos hipócritas, mas sinceros estabelecidos por ele. A articulação desses objetivos paradoxais e antagônicos pode ser percebida durante toda a narrativa, demonstrada através das críticas e do conformismo hipócrita instituído pelo narrador com relação ao contexto social, fatos que são transparecidos de forma explícita para o leitor. Um exemplo disso é atitude que Raposo tem tão logo toma consciência da fortuna que pode herdar da tia rica. O protagonista/narrador usará de todas as artimanhas, mentiras e falsidades para transparecer uma conduta invejável aos olhos da velha beata almejando a herança que ela poderia lhe deixar. Quando fica sabendo que a Titi pretendia deixar suas riquezas para a Igreja, ele espontaneamente decide lutar com todas as “armas” para ser melhor que o seu concorrente, Jesus:

Eu estava decidido a não deixar ir para Jesus, filho de Maria, a aprazível fortuna do comendador G. Godinho. Pois quê? Não bastavam ao Senhor os seus tesouros incontáveis; as sombrias catedrais de mármore, que atulham a terra e a entristecem; as inscrições, os papéis de crédito que a piedade humana constantemente averba em seu nome; as pás de ouro que os Estados, reverentes, lhe depositam aos pés transpassados de pregos; as alfaias, os cálices, os botões de punho de diamantes que ele usa na caminha, na sua igreja da Graça? E ainda voltava, do alto do madeiro, os olhos vorazes para um bule de prata e uns insípidos prédios da Baixa (AR, p. 39)

Nesta passagem percebemos que a ironia presente transparece não só a personalidade falastrona do narrador, mas uma dura crítica às práticas religiosas, às riquezas que a Igreja possuía e a inconformidade do narrador com tudo isso, sem que, contudo, se possa associar essa crítica de Teodorico a um desejo de transformação do contexto em que vive. Afinal de contas, ele também pretende hipocritamente “sair vitorioso” na conquista da herança da Titi e fará tudo para isso.

O leitor também está a par de que logo após o episódio citado acima, todas as atitudes de Raposo estarão orientadas para o fim de conseguir a herança. São inúmeros os trechos em que ele exerce práticas fanáticas, com orações, gemidos e lamentações para impressionar a

“horrenda senhora”, perfumando-se com incenso para retirar o cheiro “de pecado” da Adélia. Por diversas vezes ele próprio, explicitamente, menciona o que realmente deseja para a Titi “Ai, quando chegaria a hora, doce entre todas, de morrer a titi?” (AR, p. 36), aliás, a repulsa com relação à velha e as práticas beatas que tinha de manter para impressioná-la é recorrentemente mencionada.

Observemos isso na citação a seguir. Atentemos para a forma com que Teodorico remete a Jesus, mais propriamente à imagem do Cristo. Como apontou BUENO (2000), será de uma forma muito parecida com que o diabo se dirigirá ao filho de Deus, em um pequeno sonho que o narrador terá com Mefistófeles no segundo capítulo e que insere-se no mesmo processo de dessacralização:

Ai de mim! Quanto tempo mais teria de rezar com a odiosa velha o fastiento terço, de beijar o pé do Senhor dos Passos, sujo de tanta boca fidalga, de palmilhar novenas, de magoar os joelhos diante do corpo dum Deus magro e cheio de fendas? Oh vida entre todas amargurosa! (AR, p. 51)

A chance de conseguir ser o herdeiro de todas as riquezas da tia torna-se possível quando a velha delega a Teodorico a responsabilidade de ir até a Terra Santa, visitar os lugares sagrados e conseguir uma relíquia para, segundo D. Patrocínio “ser o sossego de seus últimos dias”. A importância dessa relíquia para a velha é atestada pela reação que ela manifesta quando pronuncia o desejo de tê-la: “E pela primeira vez, depois de cinquenta anos de aridez, uma lágrima breve escorreu no carão da titi, por sob os óculos sombrios” (AR, p. 55)

Embora soubesse que era sempre necessário “dizer que sim à titi”, a idéia de viajar à Jerusalém não agradou Teodorico de imediato: obter indulgência, trazer relíquias e quiçá, escrever impressões históricas, não o seduziam. A atitude mudou rapidamente, entretanto, quando ele recordou o exotismo das odaliscas do oriente e da luxuriosa Espanha, por onde poderia passar rumo ao destino: a viagem para a Terra Santa vislumbrou-se como algo muito prazeroso e foi preparada da melhor forma possível: “Caramba, vou fartar o bandulho! (...) tendo comprado um Guia do Oriente e um capacete de cortiça, informei-me do modo mais deleitoso de chegar a Jerusalém” (AR, p. 52;53)

Além da sinceridade, uma outra característica de Raposão que se depreende da narração e que também é necessária conhecermos para entendermos melhor o seu evangelho e

a forma com que ilustrará Jesus, são os resquícios de beatice presentes em sua personalidade, mesmo com todas as críticas diretas e indiretas que faz às atitudes da Titi e dos outros que a cercam. São atitudes que o leitor, pelo tom da crítica apresentada, não esperava encontrar e se não realiza uma leitura mais detida não percebe.

Ainda que tentasse criticar a carolice, ele não deixa de ter certo comportamento carola. O fato é que Teodorico parece não ter consciência dessa sua contradição. Como dissemos acima, já na introdução ele revela que Topsius teria escrito em sua “JERUSALÉM PASSEADA E COMENTADA” as reminiscências de seu comportamento beato, afirmação que o narrador parece não admitir possuir:

(...) o esclarecido Topsius aproveita-me, através desses repletos volumes, para pendurar ficticiamente nos meus lábios e no meu crânio, dizeres e juízos ensopados de beata e babosa credulidade – que ele logo derroca com sagacidade e fecúndia! Diz, por exemplo: - “Diante de tal ruína, do tempo da Cruzada de Godofredo, o ilustre fidalgo lusitano pretendia que Nosso Senhor, indo um dia com a Santa Verônica...” E logo alastra a tremenda, túrgida argumentação com que me deliu. Como, porém as arengas que me atribui não são inferiores, em sábio chorume e arrogância teológica, às de Bossuet, eu não denunciei numa nota à Gazeta de Colônia – porque tortuoso artifício a afiada razão da Germânia se enfeita, assim, de triunfos sobre a romba fé do meio-dia (AR, p. 12)

Raposão recorre as práticas beatas sempre que se encontra em alguma situação periclitante. Quando está decepcionado por ter sido abandonado por sua amada Adélia, recebe a visita da criada da ex-namorada. Ele pensa que ela viria trazer notícias de Adélia, mas, ao contrário, a empregada, depois de uma briga com a patroa, dirigiu-se até ele para contar “coisas sórdidas” sobre a Adélia e por quem ele tinha sido trocado:

Santo Deus! A Mariana era a criada da Adélia. E corri a tremer, certo de que a minha bem-amada ficara sofrendo de sua dor na sua branca ilharga. Pensei mesmo em começar o rosário das dezoito aparições de Nossa Senhora de Lurdes, que a titi considera eficacíssimo em casos de pontada ou de touro tresmalhados... (AR, p. 43)

O sofrimento vivido com a perda de Adélia fez com que Teodorico buscasse, de fato, ajuda em suas “crenças”, bem ao gosto da religiosidade beata em que uma negociação é feita com os santos, os louvores em troca do pedido:

O céu é talvez grato: e esses inumeráveis santos, a quem eu prodigalizara novenas e coroinhas, desejariam talvez recompensar a minha amabilidade, restituindo-me as carícias que me roubara o homem cruel da capa à espanhola. Pus mais flores sobre a cômoda diante de Nossa Senhora do Patrocínio, contei-lhe as angústias do meu coração (...) – Ó minha Senhora do Patrocínio, faz que a Adelinha goste outra vez de mim! (AR, p. 46)

Ainda com relação às práticas beatas, mesmo quando irá cometer um grande pecado, aos olhos da Titi, pelo menos, Raposão não consegue esconder sua “devoção”:

Eu fechei a vidraça: e depois de ir ao corredor fazer às escondidas um rápido sinal da cruz vim desapertar sofregamente, e pela vez derradeira, os atacadores do colete da minha saborosa bem-amada (AR, p. 63)

Quando já está na Terra Santa o narrador tem chance de conhecer o rio Jordão. Sua atitude ao defrontar-se com o rio do primeiro batismo demonstrará o quanto Teodorico estava impregnado das atitudes beatas da Titi que, vez ou outra, percebemos em sua postura, como mencionamos acima:

Obedecendo à recomendação da titi, despi-me, e banhei-me nas águas do batista. Ao princípio, enleado de emoção beata, pisei a areia reverentemente como se fosse o tapete dum altar-mor: e de braços cruzados, nú, com a corrente lenta a bater-me os joelhos, pensei em S. Joãozinho, sussurrei um padre-nosso. (AR, p. 88)

É necessário mencionar, contudo, que essa postura beata de Teodorico passa muito mais pela ordem do profano que do sagrado. Tem muito dos elementos da religiosidade popular tão praticada em Portugal, para quem a transcendência exclusivista (a abdicação da matéria) não era tão levada em conta, pois o que importava mais era a concepção de que matéria e espírito são a mesma coisa, como já aponta Antero de Quental nas *Causas da Decadência*.

Em determinada ocasião, quando Teodorico já está a caminho de Jerusalém em busca da relíquia, ele faz uma parada em Alexandria. Junto com Mary, a principal amante da viagem, e Topsius, o doutor alemão que o acompanha durante todo o trajeto – inclusive no sonho -, tem a oportunidade de apreciar a paisagem local. E, interessadamente, numa espécie

de “epifania sinestésica”, almeja viver ali naquele lugar ermo e solitário, na natureza absorta junto com Mary e a fortuna da Titi:

Depois do café fomos encostar-nos na varanda a olhar, aquela suntuosa noite do Egito. As estrelas eram como uma grossa poeirada de luz que o bom Deus levantava lá em cima, passeando sozinho pelas estradas do Céu. O silêncio tinha uma solenidade de sacrário. Nos escuros terraços, embaixo, uma forma branca movendo-se por vezes, de leve, mostrava que outras criaturas estavam ali, como nós, deixando a lama embeber-se mudamente no esplendor sideral: e nesta difusa religiosidade, igual à duma multidão pasmando para os lumes dum altar-mor, eu sentia subir aos lábios, irresistivelmente a doçura de uma ave-maria... Ao longe o mar dormia. E à quente irradiação dos astros, eu podia distinguir, num pontal de areia, mergulhando quase na água, uma casa aberta, pequenina, toda branca e poética entre duas palmeiras (AR, p. 62;63)⁴²

Numa atitude, de certa forma surpreendente, Raposão deseja rezar uma Ave-Maria. Essa ave-maria é sincera, não é voltada para nenhuma obrigação e difere do ranço beato apontado nos trechos logo acima. Ela é uma ação de graças à natureza, àquele momento específico que ele estava vivendo:

Então comecei a pensar que, mal a titi morresse e fosse meu o seu ouro poderia comprar esse doce retiro (...) desagravos ao Sagrado Coração de Jesus ser-me-iam tão indiferentes, como guerras que se entre si travassem os reis. Do céu só me importaria a luz anilada, que banhasse a minha vidraça; da Terra só me importariam as flores abertas no meu jardim, para aromatizar a minha alegria (AR, p. 63)

Ao ler a natureza, os místicos lêem Deus. Essa era uma das práticas de São Francisco de Assis, por exemplo, e caras ao universo da religiosidade popular. Toda aquela ambientação contribuía para esse desejo de Raposão. Não propomos que Teodorico seja um místico, a maioria de suas atitudes não condiz com isso, porém estes resquícios parecem lembrar a

⁴² Uma cena muito parecida com essa se encontra em *O Egito* (1926), obra em que está coligida parte das anotações da viagem que Eça fez ao Egito em 1869, por ocasião da inauguração do canal de Suez. Aqui o próprio autor deseja ser um camponês à beira do Nilo: “Por vezes sinto o desejo de ficar aqui, ter um búfalo, uma mulher egípcia, descendentes dos velhos donos do solo, e lavrar o meu campo de *durah* no meio da serena paisagem do Nilo, entre coisas abundantes e saudáveis e a imensa claridade do horizonte (O Egito, p. 152). É mais uma prova de que a viagem ao Egito rendeu muitas reminiscências nas ficções que vieram posteriormente.

religiosidade popular, para quem matéria e espírito tinham uma relação de complementariedade. Corrobora aquilo que já sugerimos no capítulo anterior, ou seja, Eça, como a maioria dos amigos da Geração de 70, prezava elementos dessa religiosidade, bem como as práticas franciscanas similares a esse tipo de crença.

Neste trecho temos um dos momentos da narrativa em que aflora a concepção de uma vida plena longe da ortodoxia apontando para o fato da religião institucionalizada configurar-se como algo inútil em contrapartida com a valorização de uma espiritualidade (matéria x espírito). Podemos supor nesse aspecto do narrador uma espécie de tensão, tal qual aquela que permeará também a figura de Cristo, como veremos. Raposo mantém práticas que não condizem com o pensamento crítico que expressa e que não são hipócritas e mentirosas como uma análise mais apressada pode revelar.

É mais uma oscilação que não podemos deixar de mencionar na caracterização dessa personagem/narrador pois ela estará presente no evangelho que ele irá compor.

E esse comportamento abre margem para uma comparação com outro “evangelista” de Eça que há pouco analisamos: Eliziel. O narrador de “A morte de Jesus” vive em uma sociedade pré-cristã onde não se discute o mito, simplesmente se frui. Ele é contemporâneo de Jesus, conta a história da convivência, de que ele fora testemunha, uma história conturbada, ainda transparecendo dificuldade de ler, entender, compreender aquilo que está se vivenciando. Porém, Eliziel tem a liberdade de se perguntar sobre o sentido de tudo o que viveu.

Já Teodorico lidará uma concepção do Cristo consolidada. Na narrativa dele pode-se notar mais ruídos, mais interrupções para inferir pensamentos e reflexões sobre a figura de Jesus e, por outro lado, a história do Cristo aparece com mais pontos claros. Ele sempre achará que sabe o sentido dessa história. Há desta forma a junção de duas vertentes: da existência do Cristo e dos seus desdobramentos. Enquanto que em “A morte...” o narrador pensa que compreende, por estar ainda discernindo os fatos através da convivência com Jesus, em *A relíquia* o narrador acha que sabe, influenciado pela tradição e pelos relatos que o separam da figura do Cristo fazendo com que em sua visão Jesus seja aparentemente pré-conhecido.

Quando Teodorico “recebe” a história de Jesus de Eliziel ele a pasteuriza, há nesse espaço de tempo como que uma institucionalização do mito. Teodorico o vê com o olhar de quem já fora catequizado aos moldes doutrinários católicos, e, mesmo que aja de uma forma

contrária ao pensamento crítico, muito de seu comportamento está impregnado do catecismo católico.

Tais particularidades são perceptíveis durante toda a história de Teodorico.

O extenso capítulo terceiro, no qual desenvolve-se o sonho no qual Raposo narrará a paixão de Cristo, principia quando ele já está em Jerusalém, depois da programada “deleitosa viagem” que faz para a Terra Santa.

Para analisar o sonho de Teodorico é necessário levar em conta que o trecho é desenvolvido a partir de desconstruções e de (in)versões bíblicas. O recurso da citação permeia toda a ação, a sequência dos fatos é por ora idêntica, ora destoante da Bíblia; recurso de “vai e vem” que o intertexto permite. Além da Bíblia, pesquisas recentes e já mencionadas em nosso trabalho comprovam que outros textos de diversos autores são parodiados ou aproveitados por Eça para a construção da narrativa no referido capítulo, entre eles: Ernest Renan, David Strauss, Feuerbach e Petruccelli Della Gattina. Alguns aspectos do diálogo de Eça com esses escritores já foram demonstrados em capítulo anterior.

Em nossa análise partimos do pressuposto que quando lemos o terceiro capítulo de *A relíquia* estamos, justamente, diante de um intertexto, mais propriamente de uma paródia. Segundo Michail BAKHTIN (1983), a paródia, em sua concepção, é o tipo de discurso onde ocorre uma luta entre dois projetos, dois pensamentos diferenciados, embate esse que pode ser reconhecido por meio de traços lingüísticos que marcam a presença da voz do outro, como a ironia, a indignação, a zombaria e a dúvida, entre outros:

O uso da palavra parodística é análogo ao uso irônico ou a qualquer uso ambivalente das palavras de um outro emissor, uma vez que também nesses casos as palavras da outra pessoa são empregadas de modo a transmitir projetos antagônicos (BAKHTIN, 1983, p.473).

A pecha de plágio impingida a *A relíquia* por alguns críticos do passado possivelmente deve-se ao fato de a obra não ter sido apreciada pela ótica intertextual. À luz das considerações propostas por Bakhtin, nos textos irônicos, como é o caso de *A relíquia*, há marcadamente a ocorrência da polifonia, a existência de várias “vozes” entrecruzadas dentro do texto. A ironia, por si, imprime no texto a palavra que possuiu sentido duplo, fazendo com que a voz do outro seja retomada para acrescentar-lhe uma nova significação simultaneamente ao ato de sua elaboração.

Mesmo não sendo a única fonte de influência para construir a cena da paixão de Cristo do terceiro capítulo, pois percebemos ali um sem número de “vozes”, o texto bíblico configura-se, contudo, como a principal matriz para o desenvolvimento da paródia de Teodorico, isso talvez pelo fato dos autores da geração de 70 compartilharem da visão dessacralizada da “palavra de Deus” que se avolumou a partir do século XIX junto com a incredulidade oitocentista.

É necessário, entretanto, desenvolver uma ressalva com relação à forma com que Eça trabalha com as informações bíblicas em *A relíquia*. Um pouco diferente do trabalho empreendido na realização de “A morte de Jesus”, as informações bíblicas serão utilizadas aqui sempre com um intuito maior de desconstrução.

O primeiro exemplo disso já pode ser percebido pelo leitor na inusitada forma com que o narrador ilustra Jerusalém. O espaço no qual o sonho de Teodorico transcorre colabora e estimula o desenvolvimento de uma paixão “às avessas”, deflagrando um processo de busca e construção de uma nova identidade e de uma nova ética para a compreensão do cristianismo. Tanto GARCEZ (1997, p.377-379) quanto BUENO (2000, p.48) lembram que Teodorico narra Jerusalém de forma divergente em praticamente três ocasiões. A primeira, quando ele e Topsius chegam à cidade; depois quando a vê durante o sonho e em uma terceira ocasião, posterior ao sonho, quando saindo de Jericó Raposão e seus amigos Topsius passam por Jerusalém antes de voltar a Portugal.

Em um primeiro momento, que inclui também o prólogo, há constantes comparações da Terra Santa com Portugal, sempre ressaltando as qualidades do país em detrimento do oriente, em um processo de desconstrução e dessacralização do lugar sagrado. Posteriormente, no sonho, Jerusalém será ilustrada de forma positiva até o momento da paixão, pois, durante tal momento, a cidade é mostrada de forma rebaixada (cf. GARCEZ, 1997, p. 374-380 ; BUENO, 2000, p. 50). Logo após o sonho, a cidade volta a receber epítetos degradantes, tanto que será de uma forma muito jocosa que Raposão se despedirá do berço do cristianismo: “Fica-te, pocilga de Sião!” (AR, p. 168).

BUENO (2000, p. 48) menciona que a descrição de Jerusalém feita por Teodorico possui muitas semelhanças com as descrições feitas pelo próprio Eça quando da viagem empreendida para a inauguração do Canal de Suez⁴³.

⁴³ Como já dissemos em notas anteriores as impressões de Eça estão contidas no volume póstumo *O Egípto* (1926) e *Folhas soltas* (1966).

As observações da Terra Santa em si, não iniciam sem antes Raposo anunciar, enquanto ainda estavam a caminho de Jerusalém, que: “Duas estrelas de um esplendor infinito apareceram: - e começaram a caminhar adiante de nós para os lados de Jerusalém” (AR, p. 72). Estabelecendo essa comparação entre ele, Topsius e o guia Paulo Pote com os três reis magos, Teodorico já antecipa o sentido “evangélico” que pretende para o seu relato.

Tão logo aporta na Terra Santa Teodorico sai à procura da relíquia para a Titi. Ao deparar-se com uma árvore espinhosa ele vê a possibilidade de dali tirar a coroa de espinhos de Jesus e levar como a preciosa relíquia que tanto D. Patrocínio das Neves desejava. Mesmo hesitando um pouco, pois imaginou que de fato aquela poderia ser uma árvore milagrosa que poderia não deixar “a titi morrer e apodrecer na sua cova”, ele resolve consultar o “sapiientíssimo Topsius” para atestar a veracidade da relíquia⁴⁴.

Embora tenha plena convicção de que a coroa de espinhos não poderia ter saído da tal árvore que Teodorico almejava, Topsius a atestará como verídica:

Então esse sagaz filósofo compreendeu que razões de família como há razões de Estado – e foi sublime. Estendeu a mão por cima da árvore, cobrindo-a assim largamente com a garantia da ciência – e disse estas palavras memoráveis: - D. Raposo, nós temos sido bons amigos... Pode afianças à senhora sua tia, da parte dum homem que a Alemanha escuta em questões de crítica arqueológica, que o galho que levar daqui, arranjado em coroa, foi... – Foi, berrei ansioso. – Foi o mesmo que ensangüentou a fronte de Rabi Jexua Natzarieh, a quem os latinos chamam Jesus de Nazaré, e outros também chamam o Cristo!... (AR, p. 93)

Neste acontecimento notamos uma crítica implícita em *A relíquia* e que se fará explícita na última frase que Teodorico proferirá no romance, atestando a hipocrisia não só da religião, mas também da ciência, qual seja: “a universal ilusão, ciência e religiões” (AR, p. 208), pois, apesar de Topsius desempenhar um papel importante na crítica à instituição religiosa e às crendices, atestará que a árvore é de fato aquela de onde saiu a coroa de espinhos da crucificação por pura conveniência, colocando em xeque o rigor científico (cf. BUENO, 2000, p. 115-116). É a crítica ao que de fato é ou não verdade, um questionamento

⁴⁴ É mister mencionar que durante o sonho, ao ver Jesus pela primeira vez, Teodorico afirma: “Não ensangüentava a cabeça essa coroa inumana de espinhos, de que eu lera nos Evangelhos, tinha um turbante branco, feito de uma longa faixa de linho enrolada, cujas pontas lhe pendiam de cada lado sobre os ombros” (AR, p. 119). Além de contestar os Evangelhos canônicos que atestam a coroa de espinhos (cf. Mc 27,29 ; Mt 27,29; Jo 19,2), a constatação de Raposo no sonho irá desmerecer ainda mais a suposta coroa de espinhos que ele pretende levar como “importante” relíquia para a Titi (cf. BUENO, 2000, p. 56).

ao cientificismo, aquela característica do positivismo que Eça também questionará em “Positivismo e idealismo”.

A partir do atestado de Topsius o galho de uma árvore espinhosa qualquer se transformou em uma coroa pelas mãos do guia Pote.

Mesmo sendo muito peculiares, as longas descrições de Jerusalém são constantes durante a estada de Teodorico na Terra Santa, antes e depois do sonho, como já mencionamos. A cidade é mostrada de uma maneira exótica e inesperada, muito diferente daquilo que se conhece dos relatos bíblicos⁴⁵, ilustrada, principalmente nos momentos que antecedem o sonho, como ignóbil, miserável e triste. Teodorico observa sofrimento e lástima, com mercadores espalhados por todos os lados tentando vender seus objetos a qualquer custo. As cerimônias dos templos são descritas com jocosidade.

É de forma excêntrica, portanto, que o relato acerca de Jerusalém principia antes do sonho. Nos lugares sagrados, primeiros a serem visitados por Teodorico tão logo chega em Jerusalém, ao invés de reverência o narrador/protagonista tem atitudes insólitas:

E a porta do sepulcro de Cristo, onde a titi me recomendara que entrasse de rastros, gemendo e rezando a coroa – tive de esmurrar um malandrão de barbas de ermita, que se dependurara na minha rabona, faminto, rábido, ganindo que lhe comprássemos boquilhas feitas de um pedaço da arca de Noé! – Irra, caramba, larga-me animal! E foi assim, praguejando, que me precipitei, com o guarda-chuva a pingar, dentro do santuário sublime onde a Cristandade guarda o túmulo do seu Cristo, (AR, p. 75)

O caráter profano é nítido. Teodorico adentrou ao lugar tido como o mais sagrado do cristianismo “a praguejar”, respigando o “solo santo” com o guarda-chuva. E diante do túmulo de Cristo, ao invés de veneração, ele deseja encontrar “um rosto gordinho e sardento e uma gorra com penas de gaivota”, mais uma das “saías” por quem ele se encantara.

De fato, durante toda a narração, a atenção de Teodorico estará voltada com mais veemência para as “belezas naturais” de Jerusalém, as mulheres diga-se de passagem, a quem o “evangelista” devota longas descrições sempre entremeadas pelas ponderações racionais do doutíssimo Topsius:

⁴⁵ Para a construção dos inúmeros detalhes do ambiente da Jerusalém antiga tudo indica que Eça, além das exegeses laicas já mencionadas, tenha recorrido também ao historiador Claudius Josefo para reconstituir a cidade (cf. CARVALHO, 1995; BUENO, 2000).

- Ai Topsius, Topsius! – rosnava eu. – Que mulheres! Que mulheres! Eu estouro, esclarecido amigo! (...) Foi necessário que Topsius me arrastasse pelo albornoz, para a escadaria de Nicanor. E ainda estacava a cada degrau, alongando para trás os olhos esbraseados, resfolgando como um touro em Maio nas lezírias. (AR, p. 141)

Muito além da característica libidinosa explicitamente declarada da narração, também encerra-se nas contemplações das mulheres da Terra Santa a importância que o narrador atribui para as coisas carnavais em detrimento das santas, o que corrobora o sentido de profanação.

Essa é uma das características peculiares que já de início encontramos no “evangelho” de “São Teodorico”. São particularidades pautadas, geralmente, na desconstrução de verdades e ideologias que para os seguidores do cristianismo são incontestáveis.

No caso da crítica ao cristianismo, especificamente, suas observações passam muito pelo crivo do que estava em voga no século XIX: o questionamento da dialética entre fruição e abstinência, o duelo entre as coisas carnavais e as celestiais (sexo, alimentação, música, dança e principalmente as coisas simples da vida como a natureza *versus* a alma, a salvação, o sacrifício e a abstinência). Enfim, o questionamento entre a fruição e a salvação.

A forma com que Jesus será mostrado em *A relíquia* está a todo o momento circunscrita a esses questionamentos, tal qual notamos esboçados em “A morte de Jesus”. De fato, como constatou BUENO (2000, p. 30), Eça demonstra inovação ao abordar o anticlericalismo, o cristianismo e, acrescentamos, a religião. Diferente dos outros colegas da geração, a releitura que o autor faz do Cristianismo, da figura de Jesus Cristo e dos temas religiosos, de um modo geral, inaugura um novo ciclo de tratamento sobre tais questões na literatura portuguesa, que se perpetrará até nossos dias.

A inovação do “evangelho” de S. Teodorico é previamente percebida na forma com que Jesus vai se revelando ao leitor, não pelo contato direto com o narrador, mas sim pelo relato de personagens judeus que, em sua maioria, o odiavam. Os discursos dessas personagens são ora paródia do pouco que se tem de cada partido na Bíblia, ora acréscimo de textos históricos e servirão não para caracterizar Jesus diretamente, mas para caracterizá-lo segundo a visão dos partidos da época, que pouco tem vez no texto tradicional, possuíam dele.

Parece haver a intenção de dar a voz àqueles que não tiveram a oportunidade de falar sobre o assunto da paixão nos evangelhos canônicos. As personagens comuns saem do

anonimato para serem protagonistas da história, perfazendo assim uma “história às avessas”, ou lembrando o conceito bakhtiniano, uma carnavalização.

A visão carnavalesca de mundo ou a carnavalização da literatura foi proposta por BAKHTIN (1996) para nomear o fenômeno que acontecia nas festas populares medievais ilustradas nas obras de Rabelais, estudadas pelo teórico. A carnavalização representa a fuga ao cotidiano, ao oficial, ao autoritarismo, ao discurso dogmático vigente na sociedade, instaurando assim um “mundo às avessas”. Segundo Bakhtin uma das raízes do gênero romanesco é a carnavalesca, que se caracteriza pela valorização da atualidade viva (em que se abandona o passado de mitos e lendas), da fantasia livre e da multiplicação de estilo e vozes dentro da narrativa:

(...) renunciam à unidade estilística (em termos rigorosos, à unicidade estilística) da epopéia, da tragédia, da retórica elevada e da lírica. Caracterizam-se pela politonalidade da narração, pela fusão do sublime e do vulgar, do sério e do cômico, empregam amplamente os gêneros intercalados: cartas, manuscritos encontrados, diálogos relatados, paródia dos gêneros elevados, citações recriadas em paródia, etc. (BAKHTIN, 1996, p. 106-109)

O “universo carnavalizado” de Bakhtin constituir-se-ia como um mundo subvertido em relação a convencionalidade, sendo que a interpenetração do jocoso com o sério romperia com os limites da racionalidade, instaurando um universo absurdo no qual as idéias pré-concebidas deixam de ter validade. O crítico vê a paródia como elemento inseparável de todos os gêneros carnavalizados.

Por várias vezes os episódios narrados no evangelho de São Teodorico obedecem a esses pressupostos teóricos da carnavalização elencados por Bakhtin. É nítida a releitura “às avessas” do Evangelho canônico que privilegia o outro lado dos episódios bíblicos.

Podemos notar essa nossa proposição em um dos trechos do terceiro capítulo. A cena desenvolve-se na casa do fariseu Gamaliel⁴⁶, um suposto amigo de Topsius, na noite que precede a crucificação. Depois de uma extensa descrição da cidade de Jerusalém, principalmente com relação aos peregrinos e à movimentação por causa da comemoração da

⁴⁶ Esta personagem também figura no texto bíblico em At 5,34-42. Na Bíblia ele terá características positivas: é o fariseu doutor da lei que intervém em um dos julgamentos dos apóstolos, aconselhando que ao invés de prendê-los o tribunal deferia absolvê-los, o que fato aconteceu no julgamento no qual ele estava presente. Já em *A relíquia*, parodisticamente, seguindo o tom de desconstrução, Gamaliel será um dos grandes incentivadores da morte de Jesus, sendo o representante dos fariseus que tece as críticas mais ferinas contra Jesus.

Páscoa, Teodorico e Topsius encontram-se na casa, a convite do fariseu Gamaliel – suposto amigo intelectual de Topsius -, para celebrar uma refeição em comemoração à Páscoa que se encontrava próxima.

Nesta refeição estão presentes, ironicamente, um representante de cada partido existente na época⁴⁷. Tal reunião seria praticamente impossível, já que os partidos tinham severas divergências entre si, mas que se torna possível sob “o manto diáfano da fantasia” de Eça.

Lá estão reunidos Osanias, representante dos saduceus; Manassés, o zelota; Gamaliel, dono da casa e fariseu; Gad, representante dos essênios; Topsius e Teodorico que acompanham as discussões.

É interessante notar como cada qual irá ter o seu motivo para crucificar Jesus.

Os saduceus eram os altos sacerdotes do templo e Eça parece querer identificá-los com os ricos, portanto, Jesus teria de morrer porque contestava as regalias dos abastados:

Em verdade vos digo se quisermos conservar as honras e os tesouros, que são nossos pela antiga Lei, e que fazem o esplendor de Israel, devemos mostrar ao Romano, que nos vigia, um Templo quieto, policiado, submisso, contente, sem fervores e sem messias!... O Rabi deve morrer! (AR, p. 114).

Manassés, o zelota, pertence àquela ala dos nacionalistas fanáticos. Eles esperavam um Messias revolucionário que com uma guerrilha viria libertar Israel do poder dos romanos – lembremos de Eliziel -; como Jesus desaponta essas expectativas, é isso que deve ocasionar sua morte:

- Todavia, esse Rabi de Galiléia deve decerto morrer, porque é um mau cidadão e um mau judeu! Não o ouvimos nos aconselhar que se pague o tributo a César? O Rabi estende a mão a Roma, o Romano não é o seu inimigo. Há três anos que prega, e ninguém jamais lhe ouviu proclamar a necessidade de expulsar o estrangeiro. Nós esperamos um messias que traga uma espada e liberte Israel, e este, néscio e verboso, declara que traz só o pão da verdade! (AR, p. 113)

⁴⁷ Para investigarmos as características sociais de cada um dos partidários recorreremos a leitura de *Jesus Mestre de Nazaré* (1998), em que o autor Alexsandr Mien faz uma profunda análise do contexto social de Jerusalém na época de Jesus.

Gamaliel, o fariseu doutor da lei que oferece o jantar, representa os “sábios” daquele tempo, que pregavam sobre a Lei divina, mas não praticavam. As virulentas críticas que Jesus, ao longo de toda a sua vida pública, fazia à hipocrisia dos fariseus fizeram com que eles fossem os principais interessados na morte de Cristo. Todas as falas de Gamaliel concorrem para traçar um Jesus ignorante perante as leis judaicas, sem escrúpulos e imoral:

(...) aos trinta anos o Rabi não é casado! Qual é o seu trabalho? Onde está o campo que lavra? Alguém jamais conheceu a sua vinha? Vagabundeia pelos caminhos e vive do que lhe ofertam essas mulheres dissolutas (...) quando Rabi Jexua [Jesus], desprezando a Lei dá à mulher adúltera um perdão que tanto cativa os simples, cede à frouxidão da sua moral e não à abundância da sua misericórdia! (AR, p. 111)

As insinuações sobre o envolvimento de Jesus com as mulheres suas seguidoras são constantes:

E então essa Galiléia de Magdala, que vivera no bairro de Bezetha, e nas festas do Purim se misturava com as prostitutas gregas às portas do teatro de Herodes?... E Joana, a mulher de Khosna, um dos cozinheiros de Ântipas? E outra de Efraim, Susana, que uma noite, a um gesto do Rabi, a um aceno do seu desejo, deixara o tear, deixara os filhos, e com o pecúlio doméstico, escondido na ponta do manto, o seguira até Cesaréia?... (...) esse Rabi de Galiléia chegava, no seu impudor, a tocar fêmeas pagãs, e outras mais impuras que um porco... Um levita viu-o, na estrada de Siquém, erguer-se esfogueado, detrás da borda dum poço, com uma mulher de Samaria! (AR, p. 110)

O único que parece estar a favor de Cristo é Gad, o essênio. Os essênios eram, segundo MIEN (1998), os místicos que viviam à parte da sociedade. Há segundo o teórico uma ligação do predecessor de Jesus, João Batista, com esse povo e, portanto, uma possível simpatia deles para com Jesus⁴⁸:

(...) o Rabi é casto (...) Vós dizeis, e vós não o ouvistes! Em Galiléia, que é bem fértil, bem verde, quando ele falava era como se corresse uma fonte de leite em terra de fome e secura: até a luz parecia um bem maior! As águas, no lago de Tiberíade,

⁴⁸ A narrativa de Teodorico também parece querer mostrar essa simpatia de Jesus para com os essênios tal qual veremos em “O suave milagre”. Na verdade Gad, o representante desse grupo, dirá para Teodorico, logo depois da crucificação: “Não era Jesus o irmão dos Essênios? Como eles o Rabi pregava o desprezo dos bens terrenos, a ternura pelos que são pobres, a incomparável beleza do reino de Deus...” (AR, p. 122).

amansavam para o escutar; e aos olhos das crianças que o rodeavam (...) Ele falava: e como pombas que desdobram as asas e voam da porta dum santuário, nós víamos desprender-se dos seus lábios, irem voar por sobre as nações do mundo, toda a sorte de coisas nobres e santas, a Caridade, a Fraternidade, a Justiça, a Misericórdia, e as formas novas, belas, divinamente belas, do Amor! (AR, p. 111)

Tais trechos são exemplares para demonstrar a carnavalização operada por Eça. A voz dada para aqueles que não tiveram a oportunidade de falar sobre a figura de Cristo no texto bíblico é eficaz para referendar que foi a questão política complexa e delicada daquela época que estaria por trás da morte de Jesus. Há uma clara tentativa nos diálogos de humanizar Jesus, eliminando-se, desta forma, qualquer suposição de que ele era um messias de filiação divina.

Jesus, enquanto encarnação de um ideal humanitário, é vítima, depreende-se, de toda a estrutura política/social da época e não apenas de alguns judeus. Topsius no final do debate conclui: “Em verdade agora o reconheço, Jesus e o judaísmo nunca poderiam viver juntos.” (AR, p. 115).

Durante as falas dos representantes dos partidos, Teodorico parece não tomar consciência de que este Rabi do qual falavam era Jesus Cristo, o que só irá acontecer no final dos diálogos, quando Topsius esclarece para ele que ali estava sendo tramada a morte de Jesus. Raposo tem uma reação que está muito ligada às nuances beatas de sua personalidade, que foram mencionamos acima:

E os meus joelhos católicos quase bateram as lajes, num impulso de ficar ali caído, enrodilhado no meu pavor, rezando desesperadamente e para sempre. Mas logo como uma labareda chamejou por todo o meu ser o desejo de correr ao seu encontro e pôr os meus olhos mortais no corpo do meu Senhor, no seu corpo humano e real, vestido do linho de que os homens se vestem, coberto com o pó que levantam os caminhos humanos!... E ao mesmo tempo, mais do que treme a folha num áspero vento, tremia a minha alma num terror sombrio – o terror do servo negligente diante do amo justo! Estava eu bastante purificado, com jejuns e terços, para afrontar a face fulgurante do meu Deus? Não! Oh mesquinha e amarga deficiência de minha devoção! Eu não beijara jamais, com suficiente amor, o pé dorido e roxo na sua Igreja da Graça! Ai de mim! (AR, p. 115)

A possibilidade de se encontrar com Jesus entusiasma Teodorico, mas nada que ateste uma crença sincera no Cristo como a que é transparecida pelos evangelistas canônicos, ao contrário, como podemos perceber nessa citação, o desejo era impulsionado pelos lastros de beatice: deparar-se com Jesus impunha-se mais como obrigação, como necessidade da credence superficial e da convenção social, além, é claro, do que mais importa para o narrador/protagonista, o status que esse encontro poderia atribuir-lhe:

Eu saberia então uma palavra nova de Cristo, não escrita no Evangelho; - e só eu teria o direito pontifical de a repetir às multidões prostradas. A minha autoridade surgia, na Igreja, como a dum Testamento novíssimo. Eu era uma testemunha inédita da paixão. Tornava-me S. Teodorico Evangelista! (AR, p. 116)

O novíssimo Evangelho de Teodorico será narrado, como ele mesmo reconhece, de forma muito diferente do que os Evangelhos tradicionais, seria um “testamento novíssimo”. Quando tem a chance de chegar ao pretório para acompanhar o julgamento, Raposo expõe a sensação que teve ao ver Jesus pela primeira vez:

Aí, comovido, caminhei para o parapeito: e logo os meus olhos mortais encontraram lá embaixo – a forma encarnada do meu Deus! Mas, oh rara surpresa da alma variável, não senti êxtase nem terror! Era como se de repente me tivessem fugido da memória longos, laboriosos séculos de História e de religião. Nem pensei que aquele homem seco e moreno fosse o Remidor da Humanidade... Achei-me inexplicavelmente anterior aos tempos (AR, p. 118)

E enxergando os fatos como um galileu qualquer daquela conjuntura, Teodorico começa o processo que desenvolverá acerca da pessoa de Jesus durante o restante da narrativa: tentará mostrar que Jesus não passava de um simples idealista, um profeta como tantos, que acaba sendo morto por seu ideal. Será mais uma proposição esboçada em “A morte de Jesus” e desenvolvida aqui com mais afinco.

Na verdade, em *A relíquia*, Jesus está numa espécie de falso segundo plano, pois, apesar de não ser a figura central, está ligado a todos os elementos da narrativa, deixando aparente que para Eça não interessava o Jesus mitificado pela Igreja, mas sim aquele homem galileu de tempos atrás que vivia como qualquer outro de seu tempo:

E aquele homem não era Jesus, nem Cristo, nem Messias – mas apenas um moço de Galiléia, que cheio dum grande sonho, desce da sua verde aldeia para transfigurar todo um mundo e renovar todo um céu, e encontra a uma esquina um Netenim do Templo que o amarra e o traz ao pretor, numa manhã de audiência, entre um ladrão que roubara a estrada de Siquém e outro que atirara facadas numa rixa em Emath! (AR, p. 119)

O fato de a figura de Jesus permanecer durante toda a narrativa do sonho envolvido num grau de obscuridade, sendo revelado pelos discursos de outros, ajudam o leitor a inferir as informações contrastantes deste novo evangelho em comparação com o texto canônico. Todos os discursos dos outros personagens sobre a figura de Jesus, mesmo dos que o admiravam, como Gad, por exemplo, ao serem proferidos depois da caracterização que os partidários fizeram dele, tomariam uma carga de injúria diante daquela sociedade repleta de motivos para o matar.

É interessante observarmos como o narrador ilustra o momento da decisão final tomada por Pôncio Pilatos para compreendermos o interesse dos partidos na morte de Jesus. Os representantes dos partidos pressionam o governador fazendo ameaças de cunho político: “Pôncio deu um passo lento para a porta. E com os olhos faiscantes, cravados naqueles judeus que, astutamente o ia enlaçando na trama sutil dos seus rancores religiosos” (AR, p.125)

Cristo é ilustrado de uma forma muito humanizada, com todas as fraquezas de um ser humano qualquer. BUENO (2000), propõe o seguinte para a ilustração que Teodorico faz de Jesus:

No sonho, mostra que Jesus é uma pessoa comum, talvez uma pessoa extraordinária, mas de qualquer modo, "apenas um moço da Galiléia que, cheio dum grande sonho, desce da sua verde aldeia para transfigurar todo um mundo e renovar o céu", que não é nenhum ser divino, que morre como todos os mortais e não ressuscita para salvar a humanidade, não transcende, portanto a condição da pequenez humana, que é a de todos nós (BUENO, 2000, p.74)

Um outro episódio do relato de Teodorico é singular para notarmos essa humanização de Jesus, quando, logo após a condenação de Cristo, Teodorico e Topsius são abordados por um pedinte. O mendicante era um dos vendilhões do templo que foram expulsos por Jesus no acontecimento bíblico e afirma que, por causa da expulsão, ele vivia uma tragédia familiar: ele próprio doente, sua filha viúva e dois netos pequenos para criar. A partir dos relatos do

velho pedinte vislumbra-se a imagem de um Jesus ligado a interesses bem mundanos, causador de uma injustiça social, prejudicando os pobres em favor dos ricos, pois, segundo o velho, os mercadores mais abastados tinham sido preservados da fúria do “Rabi da Galiléia”. Este trecho é exemplar para corroborar o intuito de desconstrução maior de *A relíquia*, pois em “A morte de Jesus” percebemos a expulsão dos vendilhões do templo com um sentido completamente diferente e em “O suave milagre” veremos um Jesus que explicitamente prefere os pobres – inclusive de forma extremosa – em detrimento dos ricos. Talvez pelo interesse da crítica ferina voltada à instituição religiosa e opressora que temos em *A relíquia* é que todas as ações do Cristo serão relativizadas, como aponta Bueno:

(...) o Cristo precisa aqui [em *A relíquia*] ser rebaixado, dessacralizado, e nenhum de seus atos deve servir para glorificá-lo, já que para se demolir a Instituição, fundadas sob as lendas que narram as suas ações excepcionais e falam da sua existência sobrenatural, só há que denunciar a falibilidade desses atos e não apenas negar, mas demonstrar que essa existência sobrenatural, penhor de sua divindade, se funda numa fraude (BUENO, 2000, p. 186)

Teodorico comovido com a situação do velho pedinte resolve dar a esmola: “Então, para que não houvesse nada imperfeito na sua vida [de Jesus], nem dela ficasse uma queixa na terra - paguei a dívida de Jesus” (AR, p. 130). O trecho é desenvolvido a partir da paródia bíblica. Enquanto o Evangelho canônico busca a todo o momento construir uma aura messiânica para Jesus, o “evangelho” de São Teodorico, ao contrário, busca humanizar o Cristo. Há, segundo CARVALHO (1995, p.42), um paradoxo herético nesta passagem: Teodorico, o praticamente herege, entregando todo o seu dinheiro para o mercador a fim de pagar pelo pecado daquele que teria morrido pelos pecados humanos. Mais uma das inversões pertinentes ao universo carnalizado e contestador de *A relíquia*.

Logo após a refeição na casa do fariseu Gamaliel o que se segue na história é julgamento e a crucificação de Jesus. Como bem sabemos esses momentos configuram-se como clímax nos Evangelhos canônicos. No “evangelho” de Teodorico não. O “evangelista” hesita até mesmo em acompanhar os acontecimentos; é convencido, na verdade, pelo curioso doutor Topsius:

E pareceu-me que nenhuma vantagem espiritual obteria minha alma, nenhuma inesperada aquisição enriqueceria o saber de Topsius – por irmos contemplar do alto

de um morro, entre urzes, Jesus atado a um madeiro e sofrendo: era apenas um tormento para a nossa sensibilidade! Mas, submisso, segui o meu sábio amigo pela escadaria das Águas, que eleva ao largo lajeado de basalto onde começam as primeiras casas de Acra. (AR, p. 143)

Como bem notou BUENO (2000, p.55) o julgamento de Jesus no Pretório será desenvolvido com muita semelhança ao que encontramos no texto bíblico em João, capítulos 18 e 19, com um aprofundamento em alguns pontos particulares, como o emudecimento de Jesus diante da pergunta de Pilatos “o que é a verdade?”. Segundo a crítica, por ser o único momento em que Cristo tem voz ativa na narrativa, o emudecimento seria a revelação de que ele não soubesse responder “a que veio” demonstrando-se ingênuo e perplexo diante da pergunta. Ao invés de Pilatos se retirar e a pergunta pairar suspensa, como no Evangelho de João, isso não acontece, mas uma ênfase é dada ao silêncio de Jesus: “Jesus de Nazaré emudeceu - e no Pretório espalhou-se um silêncio, como se todos os corações tivessem parado, cheios subitamente de incerteza...” (AR, p. 122).

No texto bíblico o silêncio de Jesus diante de Pilatos é interpretado como o mistério da inefabilidade de Jesus. Diante dele não haveria palavras para designar o que é a verdade, pois a verdade, reiterada várias vezes no texto bíblico, é o próprio Jesus, como ele mesmo reconhece: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida” (cf. Jo 14, 6). É mais um indício da desconstrução operada no texto bíblico que pode corroborar o desconhecimento que o povo possuía da mensagem evangélica, todos os “corações cheios de incerteza”, sem reconhecer a filiação divina de Jesus que os Evangelhos canônicos pretendem demonstrar.

Teodorico parece estar em comunhão com a indiferença do povo para com aqueles acontecimentos, embora saiba da importância deles. Raposão transparece sempre estar mais preocupado com outros interesses e necessidades. No momento em que Jesus está sendo crucificado, no Calvário, quando a atenção do “evangelista” deveria estar voltada totalmente para os últimos momentos do Cristo, ela é volvida para outras personagens. Prova disso é o pedido de música que ele e Topsius fazem para um rapsodo no momento exato em que Cristo está morrendo. Além de significar um desprezo pelo acontecimento, os discursos desse rapsodo irá se assemelhar muito com as falas do diabo em um pequeno sonho que Teodorico tem com Mefistófeles no segundo capítulo. Tanto o rapsodo como Satanás irão veicular a idéia de que o Deus cristão é mais um entre tantos outros deuses, que inclusive espalhara pelo mundo um “inenarrável tédio”. O processo de relativização do Todo Poderoso que iremos

perceber aqui também está presente em “A morte de Jesus”, em “O suave milagre” e até mesmo nas *Vidas dos santos*, como analisaremos.

A hipótese lançada por *A relíquia*, no esteio das exegeses laicas, parece ser a de que poucos conheciam Jesus, apenas alguns amigos que o abandonaram no momento da paixão. Até aqueles que Jesus tinha ajudado ou até mesmo curado, agora o traíam ou fingiam que não o conheciam. Para outros personagens, caso do doutor do templo Eliezer de Silo, é Teodorico quem relata a história de Jesus (cf. BUENO, 2000, p. 53-62).

Para corroborar a pouca importância da paixão para a população de Jerusalém, é ilustrada a indiferença que o povo mantinha em relação ao que se realizava no pretório:

Lentamente caminhei pelo pátio (...) Estendidos no chão, junto à balastrada do claustro, negros dormitavam com a barriga ao sol. Uma velha contava moedas de cobre, acocorada diante do seu gigo de frutas. Em andaimes, postos em uma coluna, havia trabalhadores compondo o telhado. E crianças, a um canto, jogavam com discos de ferro que tinham de leve nas lajes (AR, p. 118)

E até mesmo no momento da crucificação, quando a população voltava para casa após um dia normal de trabalho no campo:

Embaixo da poeira da estrada, sob o sol mais doce, passava gente recolhendo pacificamente dos campos e dos hortos. Um velho picava as suas vacas para o lado da porta do Genath: mulheres, catando, carregavam lenha: um cavaleiro trotava, embrulhado num manto branco (AR, p. 147)

De um lado vão aparecer muito pouco aqueles que amavam Jesus, que o idealizavam e que foram responsáveis pelo estabelecimento de sua lenda, toda uma construção posterior, como o texto insinua. De outro, aqueles que o odiavam e que o mataram, traidores de um idealismo exemplar.

A ressurreição, clímax da vida de Jesus nos textos canônicos, é desmistificada em *A relíquia*. Teodorico narra que tudo não passou de uma fraude mal sucedida. Jesus teria tomado um narcótico preparado por seus seguidores e que o faria acordar depois, fazendo assim que "ressuscitasse", contudo, o plano foi mal sucedido e a morte inevitável. Quem revela a história é um dos seguidores de Jesus, cujo nome não é mencionado:

- Ao anoitecer – segredou o homem por fim, com um murmúrio triste de água correndo na sombra – voltamos ao túmulo. Levantamos a pedra, tiramos o corpo. Parecia adormecido, tão belo, como divino, nos panos que o envolviam... (...) Estendemos Jesus na esteira. Demos-lhe de beber os cordiais, chamamo-lo, esperamos, oramos... Mas ai! sentíamos, sob as nossas mãos, arrefecer-lhe o corpo!... Um instante abriu lentamente os olhos, uma palavra saiu-lhe dos lábios. Era vaga, não a compreendemos... Parecia que invocava seu pai, e que se queixava de um abandono... Depois estremeceu: um pouco de sangue apareceu-lhe ao canto da boca. E, com a cabeça sobre o peito de Nicodemo, o Rabi ficou morto! (AR, p. 159)

Para finalizar a desconstrução, Cristo não é colocado como fundador de fato do cristianismo, mas de forma herética esta função é remetida a seus seguidores, e dirigida logo após sua morte a Maria Madalena, que, aliás, é tratada por Eça como amante de Jesus, consoante Renan, como já explicitamos no capítulo anterior.

Neste ponto da narrativa temos a grande mensagem deixada pelo Cristo de *A relíquia* em comparação com os outros Cristos de Eça. O Jesus de Teodorico não possui nada de divino, não é o Messias ou o filho de Deus. É humano, com as fraquezas e falibilidades – se levarmos em conta o velho mendicante expulso do templo - de um ser humano qualquer. Por outro lado, o Jesus Cristo de *A relíquia* aponta para a grande e constante similitude com os outros Cristos de Eça como a condenação por ser um idealista “amigo dos homens”.

Interessante enfatizar que em *A relíquia* a morte de Jesus é explicitamente justificada pela insatisfação que ele provocava junto ao meio político da época em decorrência de suas denúncias contra a hipocrisia na Judéia de então. Como menciona BUENO (2000), havia uma intenção declarada de mostrar Jesus contra as instituições e elas contra ele, a idéia de um Jesus antiinstitucional. Eça estava no rasto de Ernest Renan que em *Vie de Jésus* insinua a teoria de que caso Jesus regressasse à contemporaneidade, a própria instituição religiosa - A igreja católica – o eliminaria.

No momento em que Teodorico está se dirigindo para acompanhar a crucificação, levado por Topsisius, ele volta-se para o templo e emite uma esclarecedora crítica dirigida ao Templo e implicitamente a todos os partidos que se aproveitavam da crença do povo para explorá-lo:

Enquanto sobre uma colina de morte, destinada aos escravos, o homem de Galiléia incomparável amigo dos homens, arrefecia na sua cruz, e para sempre se apagava

aquela voz de amor e de espiritualidade – ali ficava o Templo que o matava, rutilante e triunfal, com o balar dos seus gados, o estridor dos seus sofismas, a usura sob os pórticos, o sangue sob as aras, a iniquidade de seu duro orgulho, a importunidade do seu perene incenso... Então, com os dentes cerrados, mostrei o punho a Jeová e à sua cidade, e bradei: - Arrasados sejais! (AR, p. 143)

Além da revolta com as práticas rituais e com a exploração, o que corrobora a intenção de criticar a instituição religiosa, notamos nesta citação uma característica da narração de Teodorico que não pode passar despercebida, pois parece se configurar como uma particularidade de todos os “evangelistas” de Eça. Assim como Eliziel, o narrador onisciente de “O suave milagre” e os santos, Teodorico possui uma admiração declarada por Jesus no que concerne ao idealismo e a espiritualidade natural e espontânea do “incomparável amigo dos homens”.

Após a crucificação e o relato das verdades sobre a ressurreição, Teodorico acorda do sonho e é o final do terceiro capítulo da narrativa. O quarto capítulo narrará as incursões de Topsius e Teodorico pela Galiléia, mas, depois do sonho, muito pouco será mencionado sobre Jesus Cristo ou aspectos religiosos, pois, como o próprio Teodorico esbraveja: “- Não quero! – gritei. – Estou farto!... Irra! E aqui lho declaro, Topsius, solenemente: de hoje em diante não torno a ver mais um pedregulho, nem mais um sítio de religião... Irra! Tenho a minha dose: e forte, muito forte, doutor!” (AR, p. 165)

Ainda com relação ao anti-institucionalismo, cabe reiterar que a Igreja Católica, de fato, é um dos principais alvos das críticas de *A relíquia*, direta ou indiretamente. Com a analogia do Jesus antiinstitucional inspirado em Renan, fica patente a intenção de Eça de retratar a Igreja oitocentista como traidora de seu próprio fundador ao se transformar numa instituição que determina em detalhes a conduta de seus fiéis, tornando-se intolerante, fanática e instrumento de repressão.

A viagem que Teodorico empreende em busca da relíquia possui elementos interessantes para serem analisados neste sentido. Tanto na ida quanto na volta, o narrador/protagonista encontra-se com uma religiosa no “caimão” que realizava a travessia entre o Egito e Palestina. Esses encontros foram propícios para a crítica virulenta à instituição religiosa e suas particularidades.

A crítica virulenta à instituição religiosa que se desenvolverá sobretudo no sonho já está presente aqui de forma muito explícita e ferina e, por isso, merece atenção especial.

Quando está para desembarcar na Palestina, Teodorico deixa cair o embrulho onde estava a preciosa camisinha de Mary que mais tarde seria confundida com a relíquia da coroa de espinhos e entregue à Titi.

O embrulho somente não caiu no mar porque uma freira, “irmã da caridade”, “apanhou-o ligeira e cheia de misericórdia” e “guardou o embrulho sobre o seu puro regaço, deitou-lhe mesmo por cima as contas do seu rosário” para depois entregá-lo a Teodorico que estava um pouco afastado do local e que “contemplava a pudica religiosa que assim levava, ao colo, para a terra de castidade, a camisinha de Mary” (AR, p. 70).

A descrição da monja transparece o desdém que o narrador/protagonista remete aos celibatários, reprovando a condição da vida consagrada penitente que não desfruta dos prazeres carnavais, para os quais Teodorico dá muita importância:

Era nova: e entre o bioco triste de lustrina preta parecia de marfim o seu rosto oval, onde as pestanas longas punham a sombra de uma dolente melancolia. Os beijos tinham perdido toda a cor e todo o calor, para sempre inúteis destinados somente a beijar os pés arroxeados do cadáver dum deus. Comparada com Mary, rosa de Iorque aberta e sensual, perfumando Alexandria – esta pendia como um lírio ainda fechado e já murcho na umidade de uma capela (...) E era decerto o medo do Senhor que a tornava assim tão pálida. – Bem tola! – murmurei eu. Pobre e estéril criatura! Percebeu ela por acaso o que continha aquele embrulho pardo? Sentiu ela subir de lá e espalhar-se no escuro de seu capuz, um perfume estranho e enlanguescedor de baunilha e de pele amorosa? A quentura do leito revoltado, que ficara nas rendas da camisa, atravessou por acaso o papel e veio aquecer-lhe brandamente o joelho? Quem sabe! Durante um momento pareceu-me que uma gota de sangue novo lhe roseou a face desmaiada, e que debaixo do hábito, onde brilhava uma cruz, o seio arfou, perturbado: mesmo julguei ver lampear, por entre as suas pestanas um raio fugitivo e assustado, procurando as minhas barbas cerradas e pretas... mas foi só um relance. Outra vez, sob o capuz, o rosto recaiu na sua frialdade de mármore santo e sobre o seio submetido, a cruz pesou ciumenta e de ferro (...) Eu murmurei ainda: - Bem tola! (AR, p. 70)

Notemos a forma como Teodorico dirige-se a Jesus: “cadáver de um Deus”. Esse episódio acontece logo depois do pequeno sonho que Teodorico tem com o diabo no segundo capítulo em que Lúcifer traça justamente essa idéia. Interessante percebermos que já é com esse pensamento acerca de Jesus que ele sonhará com a paixão. Destarte o anticlericalismo de

Eça não estará apenas circunscrito ao papel do clero e da sua influência em instâncias que não lhe são concernentes, vai além. A recriminação de questões que são pertinentes a peculiaridades da clerezia como o celibato, a vida de sacrifícios e abnegação também fazem parte da fala anticlerical queirosiana. Afora isso temos também indiretamente os questionamentos lançados à transcendência e que nos momentos de censura do clero sempre vêm à tona, além, é claro, da já comentada crítica à influência negativa do clero na formação cultural e moral de Portugal, que ora ou outra perpassa a ficção.

Façamos um avanço na narrativa indo para a viagem de volta de Teodorico, da Palestina para o Egito, onde, novamente, ele encontra com a mesma religiosa no barco.

Oh maravilha! Era a mesma santa irmã que levava nos seus castos joelhos, através destas águas da Escritura, a camisa imunda da Mary. Era a mesma! Por que colocava o destino junto de mim, no estreito tombadilho do *Caimão*, este lírio de capela, ainda fechado e já murcho? quem sabe! Talvez para que o calor do meu desejo ele reverdecesse, desse flor e não ficasse para sempre estéril e inútil, tombado aos pés do cadáver de um Deus! (...) Rompeu-me então na alma a fulgurante esperança dum amor de monja mais forte que o medo de Deus, dum seio magoado pela estaménha de penitência caindo, todo a tremer e vencido, entre os meus braços valentes. Decidi segredar-lhe logo ali: “Oh minha irmãzinha, estou todo lamecha por ti” (AR, p. 173)

No encontro derradeiro com a freira, além de criticar sua condição celibatária, Teodorico deixa entrever sua característica libidinosa. Sem nenhum amor em especial, Adélia e Mary já estavam tornando-se lembranças, Raposão deseja acolher em suas “potentes barbas” o “lírio de capela, ainda fechado e já murcho”. A confissão do interesse só não foi feita à freira porque inesperadamente e de forma muito jocosa, um dissabor intestinal acometeu o “romântico” Raposão “bruscamente, o tabuado do *Caimão* fugiu aos meus pés ovantes. Estaquei, enfiado. Oh Miséria! humilhação! Era a vaga enjoadora... Corri à borda; sujei imundamente o azul mar de Tiro; depois rolei para o beliche” (AR, p. 174).

O sentimento inusitado pela irmã será motivo para o narrador expor, por mais alguns alentados parágrafos, suas críticas às peculiaridades da vida religiosa. Observemos que há poucas diferenças entre o primeiro e o segundo encontro. Lembremos que o primeiro foi antes do sonho e o segundo depois. Talvez a grande diferença seja este sentimento que o narrador começa a explicitar e que dá margem para críticas mais ferinas.

Quando já restabelecido do enjôo ele contempla a freira que, tão logo chegara o *caimão* ao seu destino, partira com outro bote para um diferente destino:

E num relance vi o hábito negro, o capuz descido... Um largo, sequioso olhar, pela vez derradeira, procurou as minhas barbas. De pé, ainda gritei: “Oh filhinha, oh magana!”. Mas já o vento me levava. Ela, no seu bote, sumia a face contrita – e sobre o delicado peito que ousara arfar, decerto a cruz pesou mais forte, ciumenta e de ferro! (...) Desencontro contínuo das almas congêneres – neste mundo de eterno esforço e de eterna perfeição (AR, p. 175)

Os momentos que seguem após o sonho e antes dessa viagem de volta para Portugal ilustram um Teodorico preocupado, mais que nunca, com seu futuro como herdeiro de D. Patrocínio das Neves.

Todas as suas atitudes estavam agora voltadas em preparar a relíquia e, para mais impressionar a beata, conseguir algumas “reliquias menores”. Raposo já sonhava com o momento em que seria recebido “pela velha babosa” e mais entusiasmado ainda fantasiava o que ele faria com a fortuna tão logo D. Patrocínio morresse:

Que faria eu, na minha casa em Sant’ana, apenas levassem a fétida velha, amortalhada num hábito de Nossa Senhora? Uma alta justiça: correr ao oratório, apagar as luzes, desfolhar os ramos, abandonar os santos à escuridão e ao bolor! Sim, todo eu, Raposo e liberal, necessitava a desforra de me ter prostrado diante das suas figuras pintadas como um sórdido sacrista, de me ter recomendado à sua influência de calendário, como um escravo crédulo! Eu servia os santos para servir a titi. Mas agora, inefável deleite, ela na sua cova apodrecia: naqueles olhos, onde nunca escorrera uma lágrima caridosa, fervilhavam os vermes: sob aqueles beijos desfeitos em lodo, surgiam, enfim, sorrindo, os seus enormes dentes furados que jamais tinham sorrido... Os contos de G. Godinho eram meus; e libertado da ascorosa senhora, eu já não devia aos seus santos nem rezas, nem rosas! Depois, cumprida esta obra de justiça filosófica, corria à Paris, às mulherinhas! (AR, p. 167)

Temos nesta citação o exemplo claro de que Teodorico foi fiel até o fim no seu empreendimento proposto na introdução das memórias quando expõe que sabe o que a Burguesia Liberal espera de um homem. Ambicionar destruir os objetos de devoção é uma forma de renunciar o que Topsius propôs na “JERUSALÉM PASSEADA E COMENTADA” e ao mesmo tempo traçar uma imagem de homem liberal e ainda nesse sentido temos uma

crítica velada à classe burguesa, pois se para agradá-la Teodorico revela seus traços questionáveis de personalidade, evidentemente tal classe apreciaria esse tipo de comportamento.

Depois do sonho, Raposão começa a demonstrar mais claramente o desejo de morte para D. Patrocínio, bem como, uma auto-análise de postura beata que ele exercia para agradar a velha “Eu servia aos santos para servir a titi”, fato que culminará com a visão de Cristo, no desfecho da narrativa.

O quinto capítulo narra os acontecimentos que se sucederam após a viagem de volta. Raposão é recebido como um “santo”. D. Patrocínio e todos da casa o admiravam ao ouvirem as narrações de sua “invejável” peregrinação, repleta de comoção devota com o pesquisador bíblico Topsius e o latinista Pote. E a fortuna da velha parecia estar a cada minuto mais próxima de pertencer a “São Teodorico”:

Bem depressa eu sentiria, com o coração sufocado de gozo, as marteladas sobre o seu caixão. E nada podia desalojar-me do testamento da Sr^a D. Patrocínio! Eu tornara-me para ela S. Teodorico! A hedionda velha estava enfim convencida que deixar-me os seus ouros – era como doá-lo a Jesus e aos Apóstolos e a toda a Santa Madre Igreja (AR, p. 180)

O desejo de que a velha morresse logo começou a tornar-se fixação para Raposão “– Oh! Santa Maria, faz com que ele rebente depressa!” e, pelo visto, das suas ações, se não fosse por força da devoção beata ainda manifestada, ele partiria para ações mais práticas “talvez viesse a espancar aquela velha” (AR, p. 182).

Mas, Teodorico não contava com o inesperado fato que iria ocorrer. A mudança de comportamento - para melhor, nos dizeres de Teodorico - de D. Patrocínio, conforme a narrativa mostra, deu-se somente pela expectativa despertada na velha por conhecer sua preciosa relíquia mantida em segredo, engenhosamente, por Raposão para que a titi contemplasse melhor suas “virtudes”.

Quando chegou o grande momento ao invés da “coroa de espinhos”, o que havia dentro do pacote da relíquia dada à D. Patrocínio era a camisinha da amante de Teodorico na Terra Santa, Miss Mary, com a insinuante inscrição “Ao meu Teodorico, meu portuguesinho possante, em lembrança do muito que gozamos” (AR, p. 191).

A surpresa de Raposo se explica, em parte, porque durante a viagem de volta ele havia lançado a uma pedinte o embrulho, o qual, ele imaginava acertadamente, poderia lhe trazer problemas futuros. Porém ali, no oratório, rodeado pela Titi e por seus convivas, Teodorico descobriu que aquilo que ele havia jogado à mulher miserável da Terra Santa fora a “coroa de espinhos”.

A situação é interpretada por todos os presentes como um sacrilégio e Raposo é execrado por todos, especialmente por D. Patrocínio. Tão logo é expulso da casa, Teodorico começa a vender relíquias para sobreviver, mas, depois de um próspero tempo de vendas, logo se encontra sem dinheiro porque “o mercado está reduzido” por causa das muitas relíquias que ele próprio introduziu em Portugal⁴⁹.

Nas peripécias de Raposo como vendedor de relíquias revela-se uma crítica mordaz ao comércio, as mentiras e hipocrisia de que vigoravam nas Igrejas, impulsionados por alguns clérigos. É quando está na decadência deste ofício que o protagonista/narrador fica sabendo da morte da tia e que ela havia lhe deixado apenas “o óculo que se acha pendurado na sala de jantar” (AR, p. 199). O ódio pela velha não podia ser maior, D. Patrocínio deixara o óculo, como ele mesmo reconhece, “para eu poder ver através dele o resto da herança” que fora deixada para os prelados e para a Igreja.

Todos os planos frustrados e a atual situação em que estava vivendo, levam Teodorico a desejar ser ateu. É neste ponto da narrativa que ele começa a culpar Jesus Cristo por todas as suas desgraças. A cena desenvolve-se no quarto onde Raposo vive agora. As afrontas são feitas para um crucifixo que ele possuía no quarto.

- Foste tu! – gritei, de repente iluminado e compreendendo o prodígio. – Foste tu! Foste tu! E, com os punhos fechados para ele, desafoquei fartamente os queixumes, os agravos do meu coração: Sim foste tu que transformaste ante os olhos devotos da titi a coroa de dor da tua lenda – na camisa suja da Mary!... E por quê Que te fiz eu? Deus ingrato e variável (AR, p. 200)

Teodorico prossegue deflagrando para a imagem todas as suas devoções beatas e as lembranças da via-crúcis que ele vivenciara enfatizando que, em meio a tantos que desejavam

⁴⁹ Nas agruras vividas por Teodorico, enquanto vendedor de relíquias, encontramos uma crítica ferina com relação a esse comércio tão difundido em Portugal. Eça já havia emitido opiniões críticas sobre essa prática em artigos de jornais, nas *Farpas*, por exemplo, remetendo não somente à venda de relíquias, mas a postura gananciosa e “lucrativa” do clero (cf. TUPIASSU, 1992, p. 132).

a crucificação, uma das poucas pessoas que o defendiam era ele. Segue questionando o porquê que Cristo o perseguia, fazendo com que todos os seus planos, principalmente com relação à relíquia, fossem frustrados. É quando a imagem do caixilho inesperadamente responde aos seus questionamentos. Será mais um momento de *A relíquia* em que Cristo aparece como personagem:

Subitamente, oh maravilha! do tosco caixilho com borlas irradiaram trêmulos raios, cor de neve e cor de ouro. O vidro abriu-se ao meio com o fragor faiscante de uma porta do Céu. E de dentro o Cristo no seu madeiro, sem despregar os braços, deslizou para mim serenamente, crescendo até o estuque do teto, mais belo em majestade e brilho que o Sol, ao sair dos montes (AR, p. 201)

O Cristo do caixilho como que respondendo às acusações, revela que todas as devoções praticadas por Teodorico não passavam de crença hipócrita, sem humildade e interesse expondo dessa forma o comportamento falacioso desempenhado por Raposão para conseguir seus intentos. Ele reafirma a prática mercadológica de Teodorico: ser religioso para ter a herança de D. Patrocínio.

O Deus a que te prostravas era o dinheiro de G. Godinho; e o céu para que teus braços trementes se erguiam – o testamento da titi. Para lograres nele o lugar melhor, fingiste-te devoto sendo incrédulo; casto sendo devasso; caridoso sendo mesquinho; e simulaste a ternura de filho tendo só a rapacidade de herdeiro... Tu foste ilimitadamente o *Hipócrita!* (...) Mentiste sempre: - e só eras verdadeiro para o Céu, verdadeiro para o mundo, quando rogavas a Jesus e a Virgem que rebentassem depressa a titi (...) Ora justiceiramente aconteceu que o embrulho que ofertasse à titi e que a titi abriu – foi aquele que lhe revelava a tua perversidade! E isto prova-te, Teodorico, a *inutilidade da hipocrisia!* (AR, p. 201)

Não é em vão que as falas do Cristo do caixilho atestam com tanta veemência a postura hipócrita de Teodorico. O Cristo parece remeter a essa característica da personalidade de Raposão todo o fundamento de sua desgraça. Incessantemente reitera que ele não tem culpa da troca das relíquias, mas que isso aconteceu provavelmente para atestar a “inutilidade da hipocrisia”.

Bem incluso no processo de dessacralização e rebaixamento do sonho no terceiro capítulo, o Cristo da visão de Teodorico demonstra não estar imbuído de qualquer poder

sobrenatural: “Eu não sei quem fez essa troca de embrulhos, picaresca e terrível: talvez ninguém; talvez tu mesmo!” (AR, p. 202). Como apontou BUENO (2000, p. 73), ele “não é onisciente, não tem, portanto, um dos fundamentais atributos que a ortodoxia lhe legou” .

Mas, é em meio à discussão que o Cristo vai finalmente revelar quem ele realmente é :

Eu não construo os episódios da tua vida; assisto a eles e julgo-os placidamente... Sem que Eu me mova, nem intervenha influência sobrenatural (...) Isso depende meramente de ti, e do teu esforço de homem... (...) Eu não sou Jesus de Nazaré, nem outro Deus criado pelos homens... Sou anterior aos deuses transitórios: eles dentro em mim nascem, dentro em mim duram; dentro em mim se transformam; dentro em mim se dissolvem: e eternamente permaneço em torno deles e superior a eles, concebendo-os e desfazendo-os, no perpétuo esforço de realizar fora de mim o Deus absoluto que em mim sinto. Chamo-me a Consciência; sou neste instante a tua própria consciência refletida fora de ti, no ar, e na luz, e tomando ante teus olhos a forma similar, sob a qual, tu, mal educado e pouco filosófico, estás habituado a compreender-me... (AR, p. 202).

É neste trecho de *A relíquia* que temos talvez o questionamento mais profundo em relação ao cristianismo e à própria religião em si. O intertexto aqui é evidente. Lembremos do que já apontamos no primeiro capítulo sobre o diálogo de Eça com as exegeses laicas. Estão claros, embutidos neste discurso do Cristo, que agora revela-se Consciência, os princípios filosóficos de Feuerbach e Proudhon. Principalmente quando a Consciência pronuncia “sou neste instante a tua própria consciência refletida fora de ti, no ar, e na luz, e tomando ante teus olhos a forma similar, sob a qual, tu, mal educado e pouco filosófico, estás habituado a compreender-me” é o princípio, já analisado, de que o homem é que criaria seus deuses. Consoante BUENO (2000, p.119): “Eça parece, no episódio da visão, concordar com o pensamento de Feuerbach que considera a essência divina como tendo o mesmo significado da essência humana e que todas as determinações da essência divina são, por si, determinações humanas”. Jesus Cristo seria mais um desses deuses, e a crítica ferina vai mais fundo: ele é o Deus daqueles, que como Teodorico, são “mal educados” e “pouco filosóficos”.

A Consciência de Eça, essa “deusa interior” deixa entrever que viria da própria vivência em sociedade, é esta vivência que seria o norte coercitivo para o ser humano. Não seria preciso abraçar ideais de renúncia e de heroísmo. Ser correto bastaria.

Ainda no processo de enaltecimento do humano em detrimento do divino a

Consciência expõe que o homem é responsável pelo seu destino de satisfação ou de sofrimento. A noção de paraíso para a Consciência, onde a satisfação é plena, é muito peculiar e nada tem de sobrenatural, ao contrário, é extremamente material: “Sem que eu me mova, nem intervenha influência sobrenatural – tu podes ainda descer a misérias mais torvas, ou elevar-te aos rendosos paraísos da terra e ser director dum Banco... Isso depende meramente de ti, e do teu esforço de homem...” (AR, p. 202)

Impossível não remetermos essa visão do Cristo/Consciência de *A relíquia* para as falas do Dr. Gouveia, uma das personagens mais contestadoras de *O crime do padre Amaro* que emitirá não somente críticas anticlericais, mas também teológicas nas ocasiões em que figura na narrativa. Já em um dos primeiros romances Eça atribuía para uma personagem o mesmo discurso pronunciado pelo Cristo a Teodorico (cf. BUENO, 2000, p. 68; 167).

Dr. Gouveia era o médico de Leiria que se dizia ateu e, portanto, uma das poucas referências na cidade que contestavam muitos atos da clerezia. Ele é procurado por João Eduardo, que traído pela namorada Luisa e pelo Padre Amaro, deseja obter ajuda para de alguma forma prejudicar o pároco da cidade. Dr. Gouveia percebe que João Eduardo quer apenas criticar o clero impulsionado pela traição que sofrera, sua crença no Deus católico faria com que ele se apaziguasse com o clero tão logo a situação se resolvesse. O médico deixa entrever que o problema de João Eduardo estava muito além da traição, era um problema de crença:

Se crês no Deus do céu que nos dirige lá de cima e no pecado original, e na vida futura, precisas de uma classe de sacerdotes que te expliquem a doutrina e a moral revelada de Deus, que te ajudem a purificar da mácula original e te preparem o teu lugar no paraíso! Tu necessitas dos padres! (...) Eu não preciso dos padres no mundo, porque não preciso do Deus do céu. Isto quer dizer, meu rapaz, que tenho o meu deus dentro de mim; é o princípio que dirige as minhas acções e os meus juízos. Vulgo Consciência (QUEIRÓS, 1950a, p. 208-209)

O intervalo de publicação entre um romance e outro é em torno de dez anos. Embora ambos pertençam à denominada segunda fase de Eça, é um indício de que esta idéia da Consciência pode ser considerada como mais uma das recorrentes em Eça, contrariando também as teses sobre a “mudança de postura”. Na relação do homem com o divino são as ações do próprio ser humano, da própria consciência que devem orientar as práticas e a vivência em sociedade não necessitando de uma entidade sobrenatural. E, já remetendo para

os escritos da última fase, caso Deus exista, será pelas atitudes práticas e não tanto de contemplação dos seres humanos que ele reconhecerá determinada vivência como exemplar ou não.

Ainda no caso da Consciência, podemos perceber em *A relíquia*, uma evolução na crítica, pois não é uma personagem qualquer que anuncia a valorização da imanência, é o próprio Cristo, no ápice de desconstrução da narrativa, que se desmistifica e expõe que todas as situações, todos os problemas dos homens, poderiam ser resolvidas pelos próprios homens conscientes de si mesmos.

Esses episódios em que aflora a Consciência poderiam ser considerados, juntamente com aquilo que já vimos analisando, principalmente nas *Prosas bárbaras*, como sendo reveladores de uma descrença em um deus particular e que ficaram, desta forma, como marca crítica de Eça com relação à religiosidade. Certamente foi o confronto apressado da crítica entre as obras da primeira fase com o que veremos expresso na última fase, com as *Vidas dos santos*, por exemplo, que gerou a alcunha de reacionário para Eça. Porém, como estamos postulando, o processo realizado nestes textos terá uma confluência nos textos derradeiros, de uma forma um pouco diferente, é certo, mas que não se configura como ruptura ou que caracterize mudança

Voltando a *A relíquia*, o sonho e a posterior visão do Cristo são esclarecimentos que dão acesso a verdades e que são chances para Teodorico mudar seu comportamento hipócrita, seja em relação a crenças e práticas beatas, seja em seu interesse desmedido, que é capaz de qualquer coisa por dinheiro e sexo. É como propõe CARVALHO (1995):

(...) Teodorico é purgado de tudo aquilo que, nele, era construção da civilização, de todas as idéias pré-concebidas que impedem uma visão mais objetiva e imparcial. Não tem mais verdades absolutas. Assim ele poderá avaliar os vários reflexos da realidade que verá (CARVALHO: 1995, p. 39)

O ambiente onírico parece ter o poder de desvelar a verdade histórica do Cristo, fazendo com que Teodorico passe a analisar o desenvolvimento desse deus como um *constructo social*. Tomando consciência do sentimento beato que possuía, Teodorico repensa suas práticas. Desta feita, o sonho e posterior visão do Cristo desempenham uma função de iluminação do protagonista levando-o a contemplar verdades antes desconhecidas que, contudo, não influencia em nenhuma mudança ética ou de postura na forma de agir do

narrador/protagonista.

A “inutilidade da hipocrisia” é a grande moral reiterada pelo Cristo/Consciência e que, em um primeiro momento, faz com que Raposão demonstre compreensão acerca da devoção carola e de seu caráter hipócrita:

E eu ainda não levantara os olhos – já tudo desaparecera! Então, transportado como perante uma evidência do sobrenatural, atirei as mãos para o Céu e bradei: - Oh meu Senhor Jesus, Deus e filho de Deus que te encarnaste e padeceste por nós... Mas emudeci... Aquela inefável Voz ainda ressoava em minha alma, mostrando a inutilidade da hipocrisia. Consultei a minha consciência que reentrara dentro de mim – e bem certo de não acreditar que Jesus fosse filho de Deus e de uma mulher casada da Galiléia (como Hércules era filho de Júpiter e duma mulher casada da Argólida) – cuspi nos meus lábios, tornados para sempre verdadeiros, o resto inútil da oração. (AR, p. 203)

Não necessitando de muitas análises temos nesta constatação de Teodorico uma heresia que seria suficiente para o clero contestar *A relíquia*, o que de fato aconteceu, como vimos. Ao menos em alguns acontecimentos posteriores à visão, Teodorico parece conseguir manter-se afastado da hipocrisia. Desvalido, ele narra que casualmente encontrara com seu velho amigo de colégio, o Crispim⁵⁰, que agora era dono de uma empresa. Com franqueza, conta para o amigo todas as suas peripécias e como chegou até aquela situação com as “botas cambadas”, ou seja, pobre.

Compadecido, o amigo lhe arranja um emprego na sua firma “Crispim & Cia”. Tão logo começa a trabalhar, Teodorico descobre que a sua função era desempenhada por um empregado que havia sido despedido justamente por causa de escritos que contestavam a Igreja. Para manter o trabalho e, ainda mais, demonstrar ao Crispim sua crença inquestionável, Raposão pensa inventar que diariamente freqüentava missas, entretanto, ele lembra da visão que tivera:

⁵⁰ Essa personagem figura também no início da narrativa. Teodorico o conhece quando vai estudar no Colégio dos Isidoros e Crispim é ilustrado com inegáveis trejeitos efeminados. O relacionamento que Teodorico manterá com Crispim, quando criança, abre possibilidades de se questionar um certo comportamento homoerótico da personagem. O homoerotismo na obra de Eça de Queirós foi estudado em recente tese de doutorado de Osmar Pereira OLIVA, intitulada *O corpo e a voz - Inscrições do masculino na ficção queirosiana* defendida na Universidade Federal de Minas Gerais em 2002.

Mas lembrei a Voz austera da Travessa da Palha! Recalquei a mentira beata que já me sujava os lábios – e disse, muito pálido e muito firme: - Olha Crispim, eu nunca vou à missa... tudo isso são patranhas... Eu não posso acreditar que o corpo de Deus esteja todos os domingos num pedaço de hóstia feita de farinha. Deus não tem corpo, nunca teve... Tudo isso são idolatrias, são carolices... Digo-te isso rasgadamente... Podes fazer agora comigo o que quiseres, Paciência! (AR, p. 204)

A sinceridade do amigo agradou ao Crispim que insistiu para que Teodorico conhecesse sua irmã D. Jesuína que “tinha trinta e dois anos e era zarolha”. Na verdade Crispim desejava um casamento entre os dois. Por mais uma vez a voz da consciência ressoou e Raposão fugiu da hipocrisia:

Ora diga lá o Sr. Raposo. Há aí dentro desse peito amor verdadeiro à mana Jesuína? Crispim & Cia. admirava a paixão e o ideal. Eu já ia dizer que adorava a Sr.^a D. Jesuína como a uma estrela remota... Mas recordei a Voz altiva e pura da Travessa da palha! Recalquei a mentira sentimental que já me enlanguescia o lábio – e disse corajosamente: - Amor, amor, não...Mas acho-a um belo mulherão: gosto-lhe muito do dote; e havia de ser bom marido. (AR, p. 205)

Embora o casamento tenha sido aceito também por um pouco de interesse, não podemos negar que Raposão foi sincero com Crispim. A partir do acordo de casamento, a voz do narrador retorna ao tempo presente. Teodorico relata que já está casado, tem filhos e um bom posicionamento social.

Desta forma, a partir da experiência com o Cristo do caixilho, tudo leva o leitor a crer que Teodorico havia se encaminhado para um arrependimento, para a abolição da hipocrisia, mas não é isso que acontece. Quando ainda está falando sobre a sua atual situação, ele relembra do episódio da relíquia e é a partir dessas lembranças que o leitor percebe que a inutilidade da hipocrisia fora acatada por Raposão somente nas circunstâncias posteriores à visão:

Sim! quando em vez duma coroa de martírio aparecera, sobre o altar da titi, uma camisa de pecado – eu devia ter gritado, com segurança: “Eis aí a relíquia! Quis fazer a surpresa... Não é a coroa de espinhos. É melhor! É a camisa de Santa Maria Madalena!... Deu-ma ela no deserto...” (...) A tia Patrocínio cairia sobre o meu peito, chamando-me “seu filho e seu herdeiro”. E eis-me rico! Eis-me beatificado! O meu retrato seria pendurado na sacristia da Sé. O Papa enviar-me-ia uma benção

apostólica, pelos fios do telégrafo (...) E tudo isto perdera! Por quê? Porque houve um momento em que me faltou esse *descarado heroísmo de afirmar*, que batendo na terra com pé forte, ou palidamente elevando os olhos ao Céu – cria, através da universal ilusão, ciência e religiões (AR, p. 208)

A honestidade apetecia somente para alguns momentos, explicitamente Teodorico chega à conclusão de que o seu fracasso se deu por ele não ter levado suas mentiras às últimas consequências (cf. BUENO, p. 72-73). Neste sentido, a moral de Teodorico não poderia ser mais cínica, quando o leitor pensa que de fato ele se arrependeu de seu comportamento hipócrita, perfazendo aquilo que ele havia anunciado na introdução de suas memórias; “(...) depois voltei – e **uma grande mudança** se fez nos meus bens e **na minha moral**” (AR, p. 11) (grifo nosso), o desfecho do livro revela que não.

O narrador/protagonista começa e termina sua história da mesma forma. Depois da visão do Cristo, o que muda pode ser a caracterização da hipocrisia que de inconsciente passa a ser consciente. Sua figuração poderá representar também uma deflagração do mundo de convenções sociais, pois, apesar de todas as intempéries, e de não conseguir a almejada fortuna da Titi, ele consegue se sair bem no final; vence de uma forma que está fora dos esquemas que poderíamos imaginar como “normais”, honestos. A honestidade irá depender da situação. Dependendo da ocasião, depreende-se, ela pode ser deixada de lado. Essa é a “ética” instaurada por Teodorico no final de suas memórias.

Dessa forma, até mesmo a última aparição de Cristo em *A relíquia*, inusitada de antemão, confirma o processo de dessacralização que Jesus vinha sofrendo na obra. As palavras proferidas por ele acerca da inutilidade da hipocrisia, como se fosse uma lição moral, não significaram nada para Teodorico no sentido de uma mudança prática de comportamento.

Tipos como Teodorico, aplicadores de golpes e que no final das contas, não obstante uma grande lástima, conseguem terminar bem, apareciam com certeza nos jornais daquela época como aparecem hoje nos noticiários.

De certa maneira, o desfecho de *A relíquia* circunscreve-se na dialética temática de Eça. A mensagem que transparece é de que inexiste a normalidade. Por mais que se ouça a voz da consciência, a voz do mundo falará mais alto. O autor contrapõe ao universo da religião e também ao universo da ciência, um universo de incertezas, que contesta a existência de verdades absolutas. Por mais que se busque a verdade, ela será sempre relativa.

Para avançarmos em nossa análise, cabe aqui fazermos alguns comentários entre o

Cristo de Teodorico e o Cristo de Eliziel antes de adentrarmos ao conto “O suave milagre” onde nos depararemos com um narrador onisciente.

O “evangelista” de “A morte de Jesus” não possui a face da galhofa, da esperteza e do caráter duvidoso que Teodorico possui, ele é um narrador que mesmo questionando a figura de Cristo, mantém a ilustração de um profeta exemplar, característica de uma narração desenvolvida a partir de uma sedução peculiar, como analisamos.

Já Teodorico Raposo ilustra um Jesus sem quase nada de excepcional, com uma banalidade muito maior para o caráter miraculoso do Cristo. Sem dúvidas, analisando especificamente a temática religiosa, esta será a ficção de Eça que poderemos considerar contendo a crítica mais ferina, indo além do anticlericalismo e dos indícios dos questionamentos que seriam manifestados nas obras publicadas até então. A atitude de dessacralizar o Cristo como o escritor realizou em *A relíquia* é muito mais radical e causa ainda mais impacto, em um país de maioria católica como Portugal, do que se ele simplesmente emitisse críticas aos dogmas da instituição e ao seu clero – fatos também presente na obra.

Em *A relíquia* já está proposto de uma forma mais explícita o ideal de transcendência na imanência, o ideal de santidade que, ao nosso ver, será desenvolvido com mais afinco por Eça nos escritos posteriores, como analisaremos.

Comentários emitidos pelo Dr. Topsius são exemplares. Algumas falas do cientista alemão vão estar voltadas para o questionamento do caráter de Deus, lembrando um pouco a forma como o criador será lembrado nas obras de José Saramago, por exemplo. Retomemos o episódio em que ele e Teodorico estão observando as planícies de Canaã. Teodorico questiona como tudo estava desolado se, outrora, o historiador havia lhe dito, naquele lugar prosperavam cidades e verdes vales. Topsius “sorrindo com infinito sarcasmo” menciona: “- um dia o Altíssimo aborreceu-se e arrasou tudo!” ao que Teodorico pergunta “Mas por quê? por quê?” e Topsius categórico expõe “- Birra; mau humor; ferocidade...” (AR, p. 85). Topsius irá representar sempre o olhar da ciência frente à crença. E desempenhará o papel do ateu frente às crenças beatas, além de outros aspectos já sugeridos.

O Jesus de Teodorico pode ser ilustrado como aquele que terá as maiores características das várias oscilações que permanecem nos Cristos de Eça. A forma com que Cristo é mostrado em “A morte de Jesus” é aprofundada em *A relíquia*. Pensando na forma

rebaixada e dessacralizada com que Cristo é ilustrado por Teodorico, vemos que se trata de um avanço naquele diálogo derradeiro que Eliziel travou com Jesus.

Contraria aquilo que CORTESÃO (1949, p. 74) e outros críticos postularam para a obra, ou seja, que Eça, fazendo grande concessão à fantasia, havia transparecido uma mudança em seu idealismo filosófico que vinha demonstrando até então.

Passemos agora à análise do conto “O suave milagre”, última representação de Jesus na obra de Eça, bem como às *Vidas dos santos* e algumas cartas e crônicas publicadas no final da vida do escritor, que têm a santidade como um dos temas principais.

3.3 - O suave Jesus

- *Mãe, eu queria ver Jesus...E logo, abrindo devagar a porta e sorrindo, Jesus disse à criança: - Aqui estou!* (“O suave milagre”, p. 134)

A última figuração de Cristo, enquanto uma das principais personagens das narrativas presentes na obra completa de Eça de Queirós encontra-se no conto “O suave milagre”. Para chegar até a forma com que o conhecemos hoje, o conto possuiu várias versões como postula MATOS (1993):

Este conto surge pela 1ª vez num volume intitulado *Um feixe de Penas*, organizado por Maria Amália Vaz de Carvalho, publicado em 1885, com fins caritativos. Nesse volume colaboraram muitos autores célebres da época. O seu título é aí de *Outro Amável Milagre*. Uma 2ª versão surge na *Revista Cor de Rosa*, Lisboa, 5-2-1897, com o título *Um Milagre*. Uma última versão é a da *Revista Moderna*, de Paris, que o publica sob a designação de *O Suave Milagre*, em 25-12-1898, no nº 26. Luís de Magalhães irá coligi-lo nos *Contos*, em 1902, publicados pela Livraria Lello e Irmão do Porto (MATOS, 1993, p. 885-886)

Juntamente com *A cidade e as serras* e *A ilustre casa de Ramires*, “O suave milagre”⁵¹ tornar-se-ia emblemático da denominada “última fase” de Eça de Queirós, aquela que seria muito criticada por uns e louvada por outros, como já observamos.

Nesta narrativa em terceira pessoa, Jesus, diferentemente de “A morte de Jesus” e de *A relíquia*, praticamente não aparece em cena. A história também se passa na época em que

⁵¹ Doravante OSM nas referências de citações.

Jesus ainda caminhava pelo mundo, mas retrata um período da vida de Cristo que é anterior ao que se apresenta nas duas narrativas anteriores, pois, segundo o narrador, Jesus “ainda não se afastara da Galiléia e das doces, luminosas margens do lago Tiberíade” (OSM, p. 130).

Mesmo não estando imerso na vida pública, o narrador esclarece que a fama de Jesus já era conhecida além dos limites da Galiléia “radiantemente, como uma alvorada por detrás de serras, crescia, consoladora e cheia de promessas divinas, a fama de Jesus da Galiléia” (OSM, p. 132).

De antemão podemos notar o mesmo recurso de ambientação realizado em “A morte de Jesus”, aquele de ligar a mensagem evangélica de Jesus ao contexto “puro e simples” da Galiléia, como se os ensinamentos de Cristo fossem, de forma privilegiada, acolhidos pelo povo simples galileu, propícios para a gente pobre e sofredora, muito difícil de serem praticados pelos outros povos, como os de Jerusalém, por exemplo.

(...) uma esperança, deliciosa como o orvalho nos meses em que canta a cigarra, refrescou as almas simples; logo, por toda a campina que verdeja até Áscalon, o arado pareceu mais brando de enterrar, mais leve de mover a pedra do lagar; as crianças, colhendo ramos de anêmonas, espreitavam pelos caminhos se além da esquina do muro, ou de sob o sicômoro, não surgiria uma claridade; e nos bancos de pedra, às portas da cidade, os velhos, correndo os dedos pelos fios das barbas, já não desenrolavam, com tão sapiente certeza, os ditames antigos (OSM, p. 130)

Essa contextualização inicial possui muitas similitudes com a narração de Eliziel em “A morte de Jesus”, no que diz respeito à insistência do narrador em expor um Jesus indissociado da Galiléia. Poderíamos, portanto, sugerir que, tal qual “A morte...”, esse recurso em “O suave milagre” insere-se no início da narrativa para, oportunamente, demonstrar que a figura de Jesus será tratada aqui com certa relatividade no que diz respeito ao seu caráter miraculoso e canônico.

O sentido de desconstrução da figura sacralizada ainda pode ser percebido no final da citação acima quando observamos as atitudes que a mensagem do “profeta galileu” estaria produzindo nos velhos: eles “já não desenrolavam, com tão sapiente certeza, os ditames antigos”. Para nós, neste trecho, há a insinuação de que as palavras de Jesus estariam contrariando e questionando a antiga lei judaica.

Sabemos que na Bíblia muitas são as indagações dirigidas a Jesus no sentido de questioná-lo se os ensinamentos transmitidos por ele contradiziam a antiga lei e,

recorrentemente, o constatamos afirmando no texto oficial: “Não julgues que vim abolir as leis e os profetas. Não vim para os abolir, mas sim para levá-los à perfeição” (Mt 5, 17). Podemos notar, de antemão, que a posição adotada pelo Cristo de “O suave milagre” não será a mesma do Cristo bíblico que buscava preservar a lei.

Como perceberemos pelos acontecimentos do conto o Jesus queiroiano se diferenciara do Cristo bíblico, possuindo algumas características do Jesus evangélico ora desconstruídas ou simplesmente ressaltadas e extremadas. O relacionamento com a lei judaica aparenta seguir o seu comportamento extremo, ao contrário do Cristo bíblico, a mensagem do “suave” Jesus parece sugerir dúvidas para com a lei judaica, sem condescendências.

Após a contextualização inicial, a narração segue relatando a história de dois homens que ficam sabendo da fama de Jesus e vislumbram o “profeta” como possibilidade para a resolução de seus problemas.

Um deles é o velho Obede da localidade de Enganim, “senhor de fartos rebanhos e de fartas vinhas – e com o coração cheio de orgulho como o seu celeiro de trigo” (OSM, p. 130) que passava por uma crise de má sorte com suas propriedades:

Um vento árido e abrasado, esse vento de desolação que ao mando do Senhor sopra nas torvas terras de Assur matara as reses mais gordas das suas manadas, e pelas encostas onde as suas vinhas se enroscavam ao olmo, e se estiravam na latada airosa, só deixara, em torno dos olmos e pilares despídos, sarmentos, cepas mirradas, e a parra roída de crespia ferrugem. E Obede, agachado à soleira da sua porta, com a ponta do manto sobre a face, palpava a poeira, lamentava a velhice, ruminava queixumes contra Deus cruel. (OSM, p. 130)

Como se nota, Obede é caracterizado como “rico e orgulhoso”. Jesus configura-se para ele como mais um dos vários feiticeiros dos quais ouvira sempre falar, contudo, com um diferencial, sendo ele “mais novo, com magias mais viçosas decerto”, seria a solução para as dificuldades de suas lavouras.

Obede ordena a seus servos que encontrem o galileu e o tragam para Enganim, pois “se ele largamente o pagasse, sustaria a mortandade dos seus gados, reverdeceria os seus vinhedos” (OSM, p. 131). Os servos de Obede andam por toda a Galiléia sem encontrar Jesus. Por vários lugares deparam-se com pessoas que o viram ou que ouviram falar de sua passagem por ali, mas que pouco ajudam na busca.

Mister notar que entre essas pessoas para quem os servos de Obede pedem informações encontramos duas que não nos podem passar despercebidas. Elas são representantes dos partidos da época que, tal qual em “A morte de Jesus” e em *A relíquia* estarão presentes na narrativa para darem testemunho sobre Jesus e conseqüentemente ilustrarem um Cristo relativizado. O primeiro deles é “um homem da tribo dos Essênios, todo vestido de linho branco [que] apanhava ervas salutares, pela beira da água com um cordeirinho branco ao colo” (OSM, p. 131). Como notaremos na citação abaixo, não será propriamente o essênio que falará sobre si, seu povo ou Jesus, mas o próprio narrador que emitirá qualitativos positivos para ele e demonstrará certa vinculação de Jesus com o povo essênio:

Os servos humildemente saudaram-no, porque o povo ama aqueles homens de coração tão limpo, e claro e cândido como as suas vestes cada manhã lavadas em tanques purificados. E sabia ele da passagem do novo Rabi da Galiléia que, como os Essênios, ensinava a doçura e curava as gentes e os gatos? (OSM, p. 131)

Notamos nesse essênio os resquícios de Gad, também essênio, único defensor de Jesus entre os partidários de *A relíquia*. Ainda nessa personagem temos outro elemento interessante: como observamos em sua caracterização, ele tinha um cordeirinho ao colo, sendo difícil não remetermos esse detalhe ao fato de muitos exegetas quererem ligar João Batista à tribo dos essênios, pois, a tradição católica sempre ilustrou João Batista com um cordeiro ao colo em remissão ao que ele declarou no Jordão ao batizar Jesus “Este é o cordeiro de Deus” (cf. Jo, 1,29). Eça parece concordar com as especulações das exegeses e busca na iconografia católica uma referência para isso. Podemos considerar essa caracterização como sendo mais um dado exegetico que identificamos na obra queirosiana.

O outro partidário que será inquirido pelos servos de Obede será um “fariseu sombrio, que recolhia a Efraim, montado na sua mula”. O discurso dele será também um prolongamento daquilo que os fariseus postulavam sobre Jesus em *A relíquia*, conforme podemos notar na pequena explanação feita depois que os servos o detiveram para perguntar sobre Jesus:

A adunca face do fariseu escureceu enrugada – e a sua cólera retumbou como um tambor orgulhoso: - Oh escravos pagãos! Oh blasfemos! Onde ouvistes que existissem profetas ou milagres fora de Jerusalém? Só Jeová tem força no seu

templo. De galiléia surgem os néscios e os impostores... E como os servos recuavam ante o seu punho erguido, todo enrodilhado de dísticos sagrados – o furioso Doutor saltou da mula, e, com as pedras da estrada, apedrejou os servos de Obede, uivando: Raca! Raca! e todos os anátemas rituais. Os servos fugiram para Enganim (OSM, p. 131)

Percebemos aqui os mesmos argumentos usados pelo fariseu de “A morte de Jesus” e por Gamaliel, o fariseu, durante o jantar de Páscoa em que Teodorico e Topsius estavam presentes, cena de *A relíquia* já analisada anteriormente.

Diante dessas passagens, temos mais um argumento que corrobora nossa tese de que há uma permanência ao invés de mudança no que concerne a temática religiosa na obra de Eça de Queirós, aqui, mais especificamente, com relação às “vidas de Jesus”. Os partidários que pouco tiveram voz no texto bíblico canônico, possuem nos “evangelhos” de Eça espaço para se expressar: Eliziel, o zelota, em “A morte de Jesus”; praticamente todos os partidários em *A relíquia* e agora os essênios e fariseus em “O suave milagre”.

Parece-nos que esse recurso de dar voz para aqueles que não tiveram chance de falar com privilégio no texto canônico estará intrinsecamente ligado com a caracterização do Cristo e da tensão em que ele estará envolvido na obra queirosiana, pois os partidários sempre estarão prestando testemunho de um Jesus que se configura muito mais como homem do que como santo, em detrimento do texto bíblico que, como já dissemos, procura ilustrar um Cristo messiânico e miraculoso.

Após narrar a tentativa frustrada dos servos de Obede em busca de Jesus, expondo a volta deles para a casa do patrão sem ao menos terem visto “o galileu”, o narrador passa a relatar a história do outro personagem que pretendia encontrar Jesus. Trata-se do centurião romano Públio Séptimo. Públio não destoa muito da caracterização de Obede, pois ele é poderoso, comandante de um forte que dominava o vale de Cesaréia, uma grande extensão de terras que ia da cidade ao mar.

Seu enriquecimento se dera ilicitamente “enriquecera durante a revolta de Samaria com presas e saques” (OSM, p. 132). O motivo pelo qual quer encontrar Jesus é sua filha única que definhava. A menina muito doente caminhava para a morte “com um mal sutil e lento, estranho mesmo ao saber dos esculápios e mágicos que ele mandara consultar a Sídon e Tiro” (OSM, p. 132). Públio tinha essa situação como “uma dor que roía a sua prosperidade muito poderosa, como um verme rói um fruto muito suculento” (OSM, p. 132).

A fama de Jesus também se fez conhecida para ele e a presença do “Rabi admirável” configurou-se como a possibilidade de cura da filha e do retorno da prosperidade para a sua vida. Públio envia hordas de soldados para procurar Jesus na Galiléia, os quais andam dia e noite por várias localidades, agindo de forma tumultuosa e violenta com a população que encontravam pelo caminho, “desconfiando que os judeus sonegassem o seu feiticeiro para que os romanos não aproveitassem do superior feitiço, derramavam com tumulto a sua cólera, através da piedosa terra submissa” (OSM, p. 132).

Os soldados também encontram pessoas a quem perguntam de Jesus e que, tal como os partidários, ajudam a caracterizar Jesus a partir de uma leitura mais humanizada. Um exemplo é o velho que a tropa encontra numa madrugada perto de Cesaréia. Esse homem parece querer representar os gregos que, a exemplo do rapsodo de *A relíquia*, vagavam pela região naquele contexto. Ao ser questionado sobre Jesus, ele afirma:

- Oh romanos, pois acreditais que em Galiléia ou Judéia apareçam profetas consumando milagres? Como pode um bárbaro alterar a Ordem instituída por Zeus? ... Mágicos e feiticeiros são vendilhões, que murmuram palavras ocultas, para arrebatar a espórtula dos simples... Sem a permissão dos imortais nem um galho seco pode tombar da árvore, nem seca folha pode ser sacudida da árvore. Não há profetas, não há milagres... Só Apolo Delfico conhece o segredo das cousas! (OSM, p. 133)

O discurso do velho de fato tem grande semelhança com algumas palavras proferidas pelo rapsodo, realça a noção de uma pluralidade de crenças no contexto em que Jesus pregava, “acrescenta” informações ao texto bíblico canônico, que muito pouco expõe sobre as “religiões pagãs”, muito menos o que os seguidores das divindades gregas pensavam acerca da mensagem pregada por Jesus. A fala do velho insere-se também em uma relativização um pouco mais profunda, não somente da figura de Jesus, mas da própria concepção de um Deus uno, Todo-poderoso, que suplanta outras divindades. Insinua, desta forma, que Deus é mais um entre tantos.

Diante de várias tentativas frustradas, não encontrando o Rabi galileu, os soldados regressam para a fortaleza de Públio, tal qual os servos de Obede, sem êxito.

Paralelo à história de Públio e Obede, o narrador relata o drama de uma pobre viúva doente “mais desgraçada mulher que todas as mulheres de Israel” que, com seu único filho aleijado, vive miserável e abjetamente em um casebre entre Enganim e Cesaréia. Através das descrições de um mendigo que vagava pela região, essa família toma conhecimento dos

milagres operados por Jesus, além das agruras enfrentadas pelo rico Obede e pelo soberano Públio para, em vão, tentar encontrar o Rabi galileu.

Antes de deixar o casebre o mendigo enfatiza que vira a desolação dos servos e dos soldados voltando para seus senhores sem ao menos visualizarem a face de quem procuravam. Após ouvir os prodígios de Jesus narrados pelo mendigo a pobre criança ansiosamente deseja encontrar com Jesus, mas sua mãe, desiludida com a realidade que os cercava e com os relatos dos fracassos em busca do Rabi, desmotiva o filho:

- Oh filho! e como queres que te deixe, e me meta aos caminhos à procura do Rabi da Galiléia? Obede é rico e tem servos, e debalde buscaram Jesus, por areais e colinas, desde Corazin até ao país de Moabe. Séptimo é forte, e tem soldados, e debalde correram por Jesus, desde Hebron até o mar! Como queres que te deixe?. Jesus anda por muito longe e nossa dor mora conosco, dentro destas paredes, e dentro delas nos prende. E mesmo que o encontrasse, como convenceria eu o Rabi tão desejado, por quem ricos e fortes suspiram, a que descesse através das cidades até este ermo, para sarar um entrevadinho tão pobre, sobre enxerga tão rota? (...) E a mãe suspirou em soluços (...) Longas são as estradas da Galiléia, e curta a piedade dos homens. Tão rota, tão trôpega, tão triste, até os cães me ladrariam na porta dos casais. Ninguém atenderia o meu recado; e me apontaria a morada do doce Rabi. Oh filho! talvez Jesus morresse... Nem mesmo os ricos e os fortes o encontram. O céu o trouxe, o céu o levou. E com ele para sempre morreu a esperança dos tristes (OSM, p. 134)

A citação é longa, mas importante para compreendermos uma série de questões relativas ao conto e à ilustração da figura de Jesus em si. Tão logo termina de proferir essas palavras desanimadoras para o filho, temos o menino ainda suplicando pela presença de Jesus: - “Dentre os negros trapos, erguendo suas pobres mãozinhas que tremiam, a criança murmurou: - Mãe, eu queria ver Jesus...” (OSM, p. 134) e imediatamente a este alento temos as últimas palavras no narrador e a única aparição de Jesus, bem como as únicas duas palavras proferidas por ele durante todo o conto: “E logo, abrindo devagar a porta e sorrindo, Jesus disse à criança: - Aqui estou!” (OSM, p. 134).

A aparição de Jesus irá contrariar o discurso da mãe do menino que um pouco antes resumira praticamente toda a história do conto. A miserável viúva não necessitou deixar sua casa para empreender uma busca, segundo ela própria, já perdida, pois Jesus parece saber de

toda a situação, bastando o desejo e posterior súplica da criança aleijada para que o procurado Rabi da Galiléia aparecesse.

As últimas palavras do conto, as únicas pronunciadas por Jesus, talvez fossem aquelas que suscitaram, desde a publicação deste texto, os maiores julgamentos da crítica queirosiana, principalmente daqueles que viam nestas palavras a confissão da crença de Eça no Cristianismo. Já outros tomaram o “Aqui estou” de Jesus como sendo a prova do reacionarismo do escritor. De fato, um Jesus tão presente e “suave” poderia em uma primeira análise contrariar o Jesus evasivo e contemplador de “A morte de Jesus”, aliás, se levássemos em conta apenas o que a viúva dissera um pouco antes “- Oh filho talvez Jesus morresse (...) O céu o trouxe, o céu o levou. E com ele para sempre morreu a esperança dos tristes”, tenderíamos a concordar que esse Jesus “presente” opõe-se ao Jesus dos relatos de Eliziel e de Teodorico.

Mas, como dissemos, essa análise é retirada de uma leitura mais apressada. É necessário analisarmos algumas particularidades da história para compreendermos o Jesus “presente” do desfecho de “O suave milagre”. Veremos que ele, ao invés de destoar dos outros Cristos de Eça, mantém-se dentro dos limites da imagem tensionada com que Jesus foi sempre ilustrado pelo autor.

Como se percebe de antemão, tanto Obede quanto Públio desejavam solucionar seus problemas pessoais, que tinham muito mais a ver com uma prosperidade financeira que propriamente com uma felicidade essencial, como é o caso do desejo de cura da criança miserável. Mesmo Públio, que também deseja a cura da filha, tinha, no fundo, o desejo de equilibrar o ponto que atrapalhava sua prosperidade material “uma dor roía sua prosperidade muito poderosa, como um verme rói um fruto muito succulento”. A mensagem é muito simples: enquanto os homens ricos e poderosos procuram Jesus por toda a Galiléia, sem êxito, um pobre menino aleijado e miserável, apenas com um desejo puro, inocente e humilde consegue a presença daquele que todos procuravam. A mulher e seu filho, depreende-se, fazem parte dos ditosos que o mendigo dissera serem os privilegiados para encontrar Jesus: “para enxergar a claridade do seu rosto, só aqueles ditosos que o desejo escolhia” (OSM, p. 133).

Jesus pretere os dois homens em favor da criança e nesta opção do Cristo de “O suave milagre” ainda temos presentes elementos de desconstrução da figura do Cristo canônico e uma certa paródia bíblica similares aos outros textos analisados, detalhes esses que podem

não ser percebidos, caso não seja realizada uma análise mais acurada. O fato de Jesus não se deixar encontrar pelo rico latifundiário “detentor de riquezas” e nem pelo centurião romano “detentor do poder” demonstra a intensificação extrema da mensagem evangélica. Quando Jesus diz na Bíblia que o reino de Deus é dos pobres⁵² ele não exclui aqueles que são ricos, na verdade o Cristo bíblico toma os epítetos “pobre” e “rico” para caracterizar não somente os detentores de bens materiais, mas, em um sentido mais amplo, os que necessitavam despojar-se de atitudes vis, de pouca caridade com o próximo, e que não praticavam atitudes de justiça e de misericórdia.

Em várias situações presenciamos no texto bíblico Jesus perdendo posturas repugnantes, sem fazer qualquer discriminação. A chance é sempre dada, inclusive para os mais abastados, como a passagem do jovem rico⁵³. No suave Jesus de Eça - que neste aspecto de suave nada tem – encontramos a opção pelos fracos e oprimidos do Jesus canônico levada ao extremo. Uma valorização da face socialista, por assim dizer, do Cristo.

Constata-se em “O suave milagre” um Jesus taxativo: ou materialmente a pessoa é humilde ou ficará sem a graça.

A relativização da figura de Cristo, desta forma, permanece com uma outra forma de desconstrução, mas permanece. Levando em conta a sua atitude, percebemos ainda um Jesus humanizado, pois ele não perdoa a todos sem exceção, característica que o faz também perder um pouco da aura de sacralidade, fato que também marca os Cristos de “A morte de Jesus” e de *A relíquia*. Ainda com relação à relativização embora no desfecho vemos a aparição de Jesus, acontecimento que, levando-se em conta toda a história, sugere um milagre, não é relatado durante a narrativa nenhum fato miraculoso a não ser os que as personagens “ouviram falar”, além disso, a história finda sem sabermos se o menino paralítico andou ou não.

O Jesus de “O suave milagre” pode não ser tão dessacralizado quanto o Cristo de “A morte de Jesus” e de *A relíquia*, porém, eximir sua misericórdia, ressaltar sua predileção pelos desprovidos em detrimento dos abastados, como é aparentemente demonstrado no conto, faz com que ele não tenha as características encontradas nos Evangelhos canônicos e nas cartas paulinas, bem como nega muito daquilo que a ortodoxia delegou a ele. Não podemos negar que o Cristo aqui terá ressaltado um aspecto positivo de seu ideal, justamente aquele da

⁵² cf. Lc 6,20; Mt 5.

⁵³ cf. Mt 19, 16-22; Mc 10,17-30 e Lc, 18-30.

disponibilidade sem limites pelo próximo e, neste sentido, Eça parece deixar por um instante a tensão pelos aspectos ideológicos dos outros Cristos em benefício dessa disponibilidade ideal. Contudo as desconstruções e a tensão são inegáveis, seguindo a mesma dialética perceptível nos outros Cristos analisados.

Também como indício da permanência de elementos da temática religiosa de um modo geral e da representação de Cristo, especificamente, encontramos em “O suave milagre” um Jesus que vai para onde quer, não parecendo estar preocupado com um projeto em especial, muito menos com uma doutrina ou uma instituição específica. Com suavidade, mas sem nenhum conformismo, a crítica mordaz e permanente de Eça à Igreja estará presente no conto, apontando, mais especificamente e de forma muito sutil, para a incoerência da Igreja – e, por que não dizer, dos cristãos de um modo geral – em não viver a simplicidade e a pureza da essência do Cristo.

Portanto, embora em “O suave milagre” encontremos uma suavização do discurso com relação à construção da figura de Cristo, demonstrada pela dosagem na “presentificação” da personagem “Aqui estou”, diferenciando-o do Jesus de Eliziel “O meu reino não é deste mundo” e da vaga presença humanizada do Cristo de Teodorico, temos, a partir do que vimos, no Cristo deste conto alguns elementos que contribuem para percebermos a sintonia que há entre os Cristos de Eça.

Aliás, é neste último Jesus que podemos perceber, de forma mais explícita, aquilo que vimos defendendo. Ele é um exemplo das oscilações desenvolvidas por Eça com relação à religião. Entre uma crítica mais ferina e outra mais suave nos deparamos com a permanência e a tensão de alguns elementos que comprovam não um apaziguamento, mas, simplesmente, uma outra forma de lidar com os mesmos alvos críticos da juventude. Não podemos considerar que houve uma mudança em relação ao que Eça vinha apresentando nas obras anteriores sobre Jesus Cristo e a religião de uma maneira geral.

O tratamento dado à temática religiosa neste conto coincide com a forma com que Eça tratará desse tema em outros escritos do último decênio de vida que, ao nosso ver, também estabelecem sintonia com os primeiros escritos.

3.4 A santidade expressa na última fase

Decerto, então, servir aos homens no mundo, seria mais apreciável no céu do que servir a Jesus na solidão... (Santo Onofre, p. 231-232)

A partir de 1890, o tema religioso que, sem dúvidas, irá ocupar a imaginação de Eça, além, é claro, de Jesus Cristo, será a santidade. É essa problemática que estará sendo veiculada insistentemente em obras como as *Vidas dos santos* e em outros contos e crônicas nos quais elementos concernentes à esfera da religião estão presentes.

Para Jaime CORTESÃO (1949, p. 118), a temática idealista acerca das vidas dos santos já era um projeto de Eça muito antes do que se poderia pensar. De fato, já em 1884, em carta a Oliveira Martins, Eça revelava: “por proibidade de artista eu tenho uma idéia de me limitar a escrever contos para crianças e vidas de grandes santos” (QUEIRÓS, 1967, p. 65). Porém, como sabemos, é somente a partir de 1890 que as primeiras hagiografias começaram a ser desenvolvidas e a opção não foi feita pelas “vidas de grandes santos”, mas o interesse do escritor pairou exatamente sobre santos desconhecidos, cujas vidas são pouco ou nada notórias na galeria dos famosos santos católicos, mas que, todavia, estão inscritos no devocionário popular. Essa opção pelos santos desconhecidos também proporcionou mais liberdade para o autor criar suas histórias, além do que, nos remete à incessante preferência de Eça por temas da religiosidade popular, já referida.

Jaime Batalha Reis, no final da introdução das *Prosas bárbaras*, expõe a seguinte confissão que Eça teria feito em um dia de verão de 1891 em uma clareira da floresta de Saint – Cloud, perto de Paris:

- Saberás, porventura com satisfação, que estou seguindo o teu antigo conselho: Enevoei-me outra vez, totalmente, ao fantástico da “Gazeta de Portugal”, feito agora com menos “abutres” e em “prosa menos bárbara” que a desses longínquos tempos (PB, p. 52).

Notemos que a citação acima, retirada de uma afirmação que teria sido feita pelo próprio escritor, é exemplar para notarmos que a temática religiosa expressa nas obras queirosianas não deve ser analisada como sinal de ruptura ou mudança, mas sim de permanência com oscilações, inseridas na dialética temática presente nos escritos do autor, como vimos defendendo. O fato de enevoar-se outra vez no fantástico não quer dizer que ele tenha suplantado de uma vez por todas os escritos primeiros, mas, simplesmente, tenha

procurado um tom mais realista, por assim dizer, e agora nos idos de 1890, tenha decidido expressar novamente sua crítica sempre permanente sob os auspícios da fantasia.

Lembremos que é justamente nesse contexto que o escritor também expressava seus questionamentos sobre o positivismo e o idealismo. É durante o início da década de 90, como o próprio Eça afirma, que ele começa a desenvolver as vidas dos santos inspirado provavelmente pela leitura de hagiografias, segundo o que podemos depreender de um trecho da carta enviada a Eduardo Prado em 29 de Maio de 1892: “e à noite leio genealogias e hagiológicos” (QUEIRÓS, 1967, p. 258).

Ainda segundo Batalha Reis, Eça teria afirmado na conversa que tiveram em Saint-Cloud, que já estaria escrevendo a Vida de São Frei Gil. Jaime Cortesão, em sua pesquisa sobre a *Vida dos santos*, propõe que a escrita de São Frei Gil e Santo Onofre foi realizada entre 1891 e 1893. A vida de São Cristóvão⁵⁴, por ter sido escrita mais lentamente, provavelmente fora desenvolvida entre 1894 e, mais tardar 1897 (cf. CORTESÃO, 1949, p. 119).

As datas propostas por Cortesão, mesmo sendo imprecisas, são as que até hoje figuram como mais procedentes, embora algumas críticas afirmem outras que acabam sendo muito próximas das defendidas pelo autor. Jaime Cortesão propõe que a publicação das vidas de Gil, Onofre e Cristóvão somente não teria acontecido porque Eça acreditava não tê-las concluído (cf. CORTESÃO, 1949, p.124). De fato, a publicação somente se deu no volume póstumo coligido por Luís de Magalhães em 1912, intitulado *Últimas páginas*, de onde as conhecemos hoje.

O primeiro santo que teve sua vida relatada por Eça foi São Frei Gil⁵⁵, contudo, o escritor não chegou a concluir a história, deixando apenas o manuscrito inicial e o plano de trabalho da obra que aponta para a conclusão do texto.

⁵⁴ A partir daqui utilizaremos as seguintes siglas para as obras nas referências de citações: *São frei Gil* (SFG), *Santo Onofre* (SO) e *São Cristóvão* (SC).

⁵⁵ Segundo BERARDINELLI (2002, p. 243-244) São Frei Gil será o santo de Eça, do qual mais reminiscências históricas concretas podem-se encontrar. Para a autora, Eça inspirou-se na história de Gil Rodrigues de Valadares que nasceu em 1185 em Coimbra e morreu em 1265 em Santarém. Gil de Valadares estudou filosofia e teologia em Portugal e medicina em Paris. De acordo com a história portuguesa, o santo chegou a firmar um pacto com o demônio, mas, depois de duas visões, converteu-se ao Cristianismo, tornando-se frei dominicano. De fato, como poderemos notar, o Gil de Eça terá características do Gil histórico e, mesmo com a ficção inconclusa e com um plano de trabalho não muito linear, Eça aproveitou o tema histórico para desenvolver o seu “curioso” S. Frei Gil. Mister mencionar aqui que em 1904 Teófilo Braga também escreveria o seu *S. Frei Gil de Santarém*.

No pouco que temos da vida de Gil, podemos detectar elementos que estarão presentes não somente nas outras *Vidas*, mas também em todas as outras obras de Eça, das quais faz parte a temática religiosa. O ideal de santidade talvez poderia ser um exemplo disso.

Gil pertencia a uma família de senhores feudais muito religiosa. Seus pais são ilustrados como pessoas tementes a Deus e que tudo relegam à Providência divina, creditando ao Todo-Poderoso o seu reino e vivendo em uma atmosfera de sossego e paz.

A única agitação na ambientação inicial se dá somente na ocasião do nascimento do herdeiro. Cercado por alguns acontecimentos sobrenaturais, como os que acontecem no batizado e quando dá os primeiros passos, Gil possui elementos divinizantes desde o nascimento. Assim como acontecerá com Cristóvão, a natureza também o reverenciava. Ele cresce demonstrando uma personalidade sábia, caracterizando-se ora como curioso, ora como insatisfeito com a realidade que o cerca, ao que Frei Múnio, o abade do local, pressagia: “Neste menino há maravilha (...) admiravelmente sensível e bom (...) Frei Múnio antes via nele os prenúncios de uma caridade que ilustraria a Igreja” (SFG, p. 292; 294).

A curiosidade irá configurar-se como grande motivo na vida de Gil. Ainda criança, sua descrição aponta para um intenso desejo de tudo conhecer, a começar pela “velha morada senhorial”, onde não havia “recanto que ele não tivesse rebuscado, no impulso irresistível de tudo saber” (SFG, p. 292). Além das descobertas práticas, Gil cresce descobrindo também um mundo ficcional advindo das histórias dos in-fólios do perspicaz Frei Múnio, seu alfabetizador.

Passada a fase da primeira infância, Gil, com oito anos, começa a aprender as primeiras letras, sempre desejando não somente acumular conhecimentos como também aprofundar suas descobertas, demonstrando uma “curiosidade temerária que tudo queira compreender, até a ordem da natureza” (SFG, p. 297). Ao contrário de Cristóvão, Gil não desenvolverá aversão à Igreja e à instituição religiosa de um modo geral, parece-nos que a crítica da narrativa está direcionada para outros fatores, como logo veremos. Por outro lado, muitas são as semelhanças que Gil tem com o último santo composto por Eça, principalmente no amor pela natureza e a referência que esta presta a ele.

A narração do incessante desejo de conhecer do protagonista, durante a infância e juventude, é interrompida apenas para o relato do episódio em que o jovem conhece a pobre pastora Solena, personagem que terá papel fundamental para o desenvolvimento de dois

pontos interessantes na personalidade de Gil. O primeiro, o sentimento da paixão e o segundo, o despertar da doação de Gil em favor dos fracos e oprimidos.

O amor de Solena e Gil é puro e romântico, mas, inusitadamente, ele é interrompido pelo desaparecimento misterioso da pastora. Gil, junto com cavaleiros de sua corte, sai em busca da amada sem sucesso. O fato de não encontrar Solena suscita no santo o desejo de tornar-se um “forte e destro cavaleiro” que lutasse pelos desamparados. A confirmação do desejo aconteceu depois de um visão em que Gil, após ver Solena em uma torre enclausurada, “Vira Jesus Nosso Senhor, de repente, que sorrindo, lhe oferecia uma espada, mais clara que um diamante” (SFG, p. 315)

Embora muito rapidamente desista desse intento para, por mais um tempo, se dedicar aos estudos, esse episódio será interessante para notarmos o ideal de santidade de Gil que se aglutinará com o de Onofre e de Cristóvão, configurando o ideal de santidade de Eça, por assim dizer, qual seja, o da doação pelos mais necessitados e marginalizados e a decisão de lutar pelos oprimidos e uma sociedade mais justa.

A quietude do reino de Gomfalim faz Gil concluir que o local não comportaria as práticas justiceiras de um cavaleiro andante, porém, o desejo de dedicar-se aos mais necessitados continua, a partir desse episódio, como característica marcante do santo. Prova disso será a nova atividade a que Gil pretende se dedicar. Ao aproximar-se de Mestre Porcalho, velho conhecedor das práticas naturais que faz as vezes de médico do reino, Gil ficara “devorado” pelo conhecimento físico do homem, pois, “Nenhum poder humano lhe parecia mais alto do que aquele que suprime as dores, luta com a influência do invisível e vence a morte” (SFG, p. 321).

Impulsionado pela imensa curiosidade, Gil interessa-se em adquirir os conhecimentos de Porcalho, em dedicar-se ao estudo da medicina com um objetivo meritório, deseja colocar os conhecimentos aprendidos a serviço dos outros: “Se era belo e grande tomar armas e ir pelo mundo livrar os homens dos males que os homens lhes fazem, quanto maior e mais belo libertar o pobre corpo dos males infinitos que lhe faz a natureza!” (SFG, p. 321)

É também durante esta etapa que o interesse pelos homens começa a exceder os habitantes da sossegada Gonfalim para dirigir-se para os homens de todo o mundo, tal qual irá acontecer com Onofre e Cristóvão que também desejam “ajudar a todos”, como veremos.

Por outro lado, o leitor começa a perceber que Gil tem alguns atitudes que poderiam estar voltadas para uma espécie de miséria humana, que tal qual Onofre, irá acompanhá-lo em

sua caminhada de santidade. Como vimos notando, a curiosidade é a marca registrada de Gil e, por vezes, ela toma contornos de uma ambição desmedida que vai além de um simples desejo de conhecimento para o bem comum.

A partir da vontade de estudar medicina podemos perceber isso sobremaneira, ao mesmo tempo que o santo tem os objetivos louváveis de partilhar o seu saber, ele começa a revelar que a sua “fome” de saber também está ligada a uma satisfação própria e egoísta. O conhecimento físico e biológico do homem adquirido com Mestre Porcalho, levam-o a querer conhecer mais de tudo e todos, inclusive desvendar os mistérios de Deus:

Do homem, de quem o velho Físico lhe explicara os ossos, ele bem depressa quis conhecer a alma, e as leis múltiplas e maravilhosas que as regem... (...) E do homem, a sua curiosidade ascendia ao Deus que o criara. Qual era a sua essência, onde habitava, que cuidado tinha ele pela humanidade que criara? – E assim, este moço gentil, a quem a barba mal nascera, aspirava a percorrer todas as Ciências, a compreender todo o Ser (SFG, p. 325)

Na parte da história de Gil contida no manuscrito deixado por Eça, Deus não será percebido como verdade absoluta e inquestionável, como poderíamos esperar de um santo, pelo contrário, paira como uma inquietação, como algo a ser compreendido tal qual o homem, sua criação.

Neste ponto temos um outro elemento que corrobora a tensão dos escritos queirosianos com relação à figura do Todo Poderoso, mesmo os homens santos de Eça parecem destinar interpelações a Deus, questionando sobre a sua existência tal qual o discurso das *Prosas bárbaras* e a narração do irônico Teodorico. Será assim também com Santo Onofre e com São Cristóvão, como veremos. Essas inquietações e dúvidas em relação a Deus, de um modo geral, poderiam ser circunscritas nas diversas inquietações do homem no final do século XIX, as mesmas inquietações transparecidas por Eça no texto “Positivismo e idealismo” e que já se faziam presentes nas ficções do escritor desde as *Prosas*.

O desejo de conhecer os mistérios da medicina começou a despertar em Gil a necessidade de sair do reino de Gonfalom em busca de novos lugares onde pudesse aprimorar seu conhecimento, pois o saber adquirido ali tinha chegado ao limite. A biblioteca dos beneditinos já não era suficiente com seus trinta e três livros já lidos, os mestres com os quais convivera também já não podiam contribuir para seu crescimento. Toda a impossibilidade de saciar o saber gera em Gil uma angústia que se estabelece por ele querer conhecer tudo,

colocar esse conhecimento em favor do próximo e estar impedido de “crescer” mais intelectualmente:

E o seu espírito recaía naquela ambição vaga que o torturava, a ambição de tudo saber, de se elevar, pela posse dessa ciência, acima dos homens, e exercer essa supremacia toda em favor e bem dos homens. Queria ter um saber que lhe permitisse fazer as leis mais justas, curar todos os males do corpo, enriquecer as multidões, estabelecer a paz entre os Estados, e guiar os seres vivos pela larga estrada do céu. Para tal fim, só para ele valeria a pena viver. E, para o conseguir, não haveria trabalho a que não se sujeitasse, fadiga que não afrontasse (...) Mas esta ambição, como realizar? Onde, como adquirir esse saber benéfico? E quando o tivesse adquirido, de que modo fazer que ele aproveitasse aos homens, para se tornarem melhores, e serem aliviados dos males da vida? (SFG, p. 327)

Como transparece na citação, o desejo de crescer intelectualmente configura-se na vida de Gil como uma ambição. De fato, no ideal percebemos muitos elementos cristãos, seu anseio parece ser movido por isso. Gil, como primeiro santo, demonstra também primeiramente a mensagem da santidade queirosiana, entendida como ação e não contemplação, que será veiculada nas outras vidas de santos, nas crônicas e que já havia sido questionada na posição espiritualista do Cristo que gerou a frustração em Eliziel.

Diante desses questionamentos, Gil decide sair de Gonfalom em busca da ampliação de conhecimentos. Após esse ponto da narrativa os acontecimentos que se sucedem começam a ficar circunscritos ao campo da suposição, pois é a partir daqui que a personagem do diabo começa a figurar na narrativa, confundindo o leitor sobre os rumos da história de Gil.

Bem ao gosto medieval, Satanás aparece personalizado em pessoas que a narrativa sugere ser Satanás através de certas características pelas quais Lúcifer foi desde sempre conhecido. A primeira aparição se dá em uma montanha, quando Gil reflete sobre ir ou não em busca de novas terras para estudar. Um jovem muito pobre aparece ao santo e, coincidentemente, possui o mesmo desejo de ir em busca de novas terras para estudar. Seus discursos versam sobre as dificuldades que limitavam sua viagem, mas que o não fizeram desistir de seu sonho. Gil sente-se impulsionado a viajar depois da conversa, pois, diferentemente do rapaz, ele tinha tudo e não teria tantas dificuldades na viagem. O jovem fora para ele um exemplo.

O leitor somente percebe que há algo de errado com o jovem quando a narração trata da despedida dos dois: “A meio da encosta [o jovem] ainda se voltou, acenou com a mão a Gil – e subitamente desapareceu. No chão, em que os seus pés se tinham pousado, a erva secara toda” (SFG, p. 333). Em outra passagem, já quando Gil viaja em busca do seu ideal de ampliar conhecimentos, depois de uma longa caminhada, estafante, ele e seu escudeiro Pero Malho encontram uma floresta, uma espécie de oásis, onde podem descansar e se alimentar. Neste ermo eles deparam-se com duas inusitadas figuras, um certo Harbrico e o seu amo Senhor de Astorga, os quais, pelas descrições, não fica difícil ao leitor saber quem sejam. Os detalhes são percebidos pelo companheiro de Gil, Pero Malho:

[Pero malho] considerava o Senhor de Astorga com assombro e desconfiança (...) Com os dedos gordos, que findavam em unhas muito agudas e curvas (...) Era sobretudo aquele tufo de cabelo erguido na testa, como uma crista flamante, que o inquietava. E que alforge era aquele que continha, na sua estreita bolsa, bacias de prata, bragaís de linho fino, toda a hucharia de uma mesa real, e tapizes de rico samite? E onde houvera mais coruscante olhar, negro como fendas do inferno, do que aquele do estranho Harbrico? O bom Pero coçava o queixo, com um desejo, que o invadia, de gritar de repente, por sobre o fidalgo, o escudeiro e os alforges, o nome afugentador de Jesus, Maria e José. (SFG, p. 345 – 346)

A história de Gil termina inconclusa depois do encontro com esses seres, mais exatamente após o santo adormecer tão logo come o banquete previamente e luxuosamente ofertado pelo Senhor de Astorga, sonhar com uma luxuriosa mulher e acordar pronto para retornar à viagem⁵⁶.

Dissemos que a compreensão da história do santo entra no campo da suposição após a decisão da viagem de Gil e o concomitante aparecimento da figura do diabo, além, é claro, pelo repentino fim do manuscrito. Essas suposições poderiam ser de dois sentidos. O primeiro, de que Gil de fato tomara uma decisão que muito mais favorecia seu orgulho que propriamente a coletividade a quem ele almejava servir, fazendo com que o diabo se

⁵⁶ Segundo Jaime Batalha REIS (1945, p. 53), Eça teria dito na mesma conversa que tiveram na floresta de Saint-Cloud em que o amigo lhe falara da composição de *S. Frei Gil*, que teria deixado o santo “inconcluso” na floresta: “dir-to-ei agora aqui quando justamente nos achamos sob os arvoredos, - que a nossa riquíssima língua portuguesa me parece deficiente em cores com que se pintem selvas; - e também te confiarei que, tendo metido, por minhas próprias mãos o santo bruxo numa floresta, não sei como o hei-de tirar de lá”. Ainda em carta a Silva Pinto datada de 29 de maio de 1897 Eça faria a mesma afirmação acerca da história inconclusa de *S. Frei Gil* (cf. QUEIRÓS, 1961, p. 247)

deleitasse em tentá-lo, incentivando-o a partir e, logo depois, ajudando-o com prazeres alimentares e libertinos, durante a viagem. Uma segunda hipótese é de que verdadeiramente Gil estaria tomando uma decisão santa na busca pelo conhecimento em favor dos homens e que, justamente por isso, estava sendo tentado desde o momento em que se decidira pela empresa a dissuadir-se ou começar equivocadamente seu empenho.

Segundo o plano de trabalho, publicado geralmente em anexo nas várias edições das *Últimas páginas* e que, importante mencionar, possui diferenças daquilo que aponta como objetivo inicial com que realmente está apresentado como princípio da história de Gil no manuscrito, constituindo assim, um argumento não muito confiável para pensarmos o desenrolar da história, temos o que ocorreria com Gil logo após o episódio da floresta. O santo venderia a alma para o diabo, usufruiria todos os benefícios advindos de Satanás e depois, cansado e frustrado, decidiria desfazer o pacto, dedicando-se ao serviço de uma criança e de um velho. O pacto é desfeito com a ajuda da Virgem Maria. Gil morre santo, enclausurado em um convento conseguindo favores da Virgem Maria. Reiteramos, entretanto, que esses apontamentos provêm de um plano de trabalho que já de início parece não ter sido seguido à risca.

De acordo com o que veremos ilustrado nas outras vidas de santos, ousamos inferir que sendo ou não tentado por Satanás, vendendo ou não sua alma para ele, a história de Gil está em sintonia com o ideal de santidade que Eça parece sugerir nos seus escritos derradeiros, como vislumbraremos mais explicitamente a partir da análise das outras ficções e artigos de jornais.

Eça teria abandonado a escrita de S. Frei Gil para dedicar-se à vida de Santo Onofre, o mais atormentado, por assim dizer, de todos os santos, o qual passamos a analisar agora. A principal característica de Onofre é o recorrente sofrimento que ele possui com relação ao incessante desejo de superação de seu elevado orgulho. É essa “luta contra a carne” que permeará sua história do início ao fim.

Pelas referências a Santo Antão, tudo indica que a narrativa de Onofre transcorre no Egito do século IV. A história principia mostrando a rotina diária que o solitário Onofre possuía em uma cabana no alto de um morro na Tebaida, fazia vinte anos. O ermitão levava uma vida de silêncio, oração, exasperada penitência, trabalhando apenas para sobreviver e sempre: “(...) entoando da borda do seu eirado um cântico de grande esperança, mergulhando

na treva da caverna, emergindo ansiosamente dela para voltar à oração, ao labor, ao êxtase, à penitência incansável” (SO, p. 189).

E, não obstante tamanha ascese, tamanho esforço para unir-se com o Todo Poderoso, Deus mantinha-se silencioso para o comprometido Onofre: “Deus olhava e esperava”. A narração deixa entrever que Deus tomava conhecimento do esforço penitente de Onofre, mas desejava saber até que ponto a santidade havia tomado conta daquele homem. E conforme Onofre demonstrava estar cada vez mais mortificando sua carne, as tentações demoníacas incessantemente o assolavam: “Mas como o solitário ia entrando na perfeição - o Demônio, inquieto com o Santo novo que surgia correu ao ermo: – e desde então começaram na alma de Onofre os sustos, as surpresas, os ruídos, os combates duma cidadela cercada” (SO, p. 189)

Os capítulos iniciais configuraram esse contexto de sacrifício, ausência de Deus e tentações que Onofre vive. Já no segundo capítulo, os sofrimentos do santo começam a aumentar, pois, além do demônio, ele começa a ser tentado por sua própria concupiscência recordando freqüentemente os acontecimentos de sua infância e juventude quando vivia junto de seu pai, um mercador da cidade de Afrodite, no delta do Nilo, e de sua mãe, uma grega.

É a partir dessas reminiscências tentadoras do segundo capítulo que ficamos sabendo do passado do santo. Onofre quando jovem era admirado por sua inteligência e perspicácia, louvado por muitos, e isso parece tê-lo marcado profundamente. As lembranças começam a provocar no santo devaneios que o levam a desejar muitas coisas. Em um deles, recorda de sua jovem vizinha, a qual freqüentemente ouvia cantar. Certa noite, em meio às recordações, vislumbra Glicéria, a vizinha, com “aquelas brancuras de carne e mármore” (SO, p. 195) que o incentivam a desejá-la, porém, quando ia tocar a moça, o corpo da jovem desfez-se na negrura da caverna. Tal aparição configurou-se para Onofre como uma deflagração das investidas de Satanás, na mais perfeita crença medieval de que tudo aquilo que afastasse os místicos da ascese seria obra de Lúcifer.

A partir desse acontecimento, Onofre começa a policiar todos os pensamentos para coibir as reminiscências que o tirariam da aura divina. Permite-se somente relembra de sua conversão até chegar àquele ermo. Segundo Onofre, sua conversão se deu a partir do momento em que o Cristianismo proliferou-se no decaído Império Romano e uma nova consciência de amor fraterno surgiu. Essas lembranças dos princípios da conversão circunscrevem Onofre em um contexto diferente dos vividos por Gil e do que Cristóvão

viverá. Como o próprio Onofre reconhece: ele se converteu e deixou a religião pagã de seus pais, ao contrário dos outros dois santos que já nascem em famílias cristãs.

A narrativa esclarece que o santo conheceu o Cristianismo no momento em que o Egito começou a ter os seus primeiros exemplos cristãos, entre os quais estava S. Nilo, de quem Onofre fora servo e a quem devia, em parte, sua conversão.

Segundo a narrativa, Nilo era “o mais perfeito solitário”. Contando cento e vinte três anos, era famoso em meio tanto aos cristãos como aos pagãos; todos recorriam ao ermo onde habitava em busca de milagres. Mas, o ermitão era avesso a tudo e a todos, espantando os peregrinos que recorriam a ele. Onofre testemunha que: “durante três anos que servira aquele santo terrível, nunca dele recebera um sorriso, uma consolação, um amparo – porque de tanto viver na solidão arenosa e pedregosa, aquela alma ganhara a secura das areias e a rigidez das serranias” (SO, p. 202).

Na inicial caracterização de Nilo temos a crítica, por vezes de forma indireta, ao modelo de santidade vivido pelos ermitões que a narração duramente desaprova. Ao nosso ver, essa é uma das principais críticas encontradas na narrativa de Onofre e que está em sintonia, de um modo geral, com elementos da temática religiosa apresentada não somente nas *Vidas dos santos*, mas em outras obras de Eça de Queirós, principalmente aquelas escritas nesta fase.

De S. Nilo, Onofre recebia apenas mudas repreensões e “decerto nunca compreendera aquela virtude medonha!” (SO, p. 202). Mesmo com tanta exasperação, Onofre admirava a forma de vida de seu mestre e após a convivência de três anos e morte de Nilo, ele decidiu procurar uma caverna e dedicar-se também à vida contemplativa, seguindo literalmente o exemplo do velho santo “(...) Recolheu então a túnica de pele que usava Nilo, e o seu rolo de Escritura, e o seu bordão, e a sua cabaça e avançara pelo Deserto, para o lado do oriente e do mar” (SO, p. 203).

Nas recordações de Onofre apresenta-se para o leitor sua principal característica, que por muito tempo parece passar despercebida do próprio santo, o desmedido orgulho:

Transportado numa imensa esperança, apeteceu ansiosamente, também uns cem anos de deserto, e de oração, e de mortificação, e o seu nome espalhado por todo o Egito cristão (...) Os Solitários não se afastavam das cercanias do Mosteiro, ou do Nilo, que é a rica, populosa estrada do Egito. Antão mesmo! O velho túmulo em que se enterrara vinte anos, estava a dois dias de Afrodite. Mais ele! mais solitário que

todos os solitários, habitava os confins do mundo. A Ocidente eram léguas sem fim de areias e rochas; a oriente, o mar estéril: e só ele, naquelas solidões pavorosas, lançando o seu cântico perene para o Céu. Por isso mesmo o olhar de Deus o distinguiria mais claramente, assim destacado e único, naquela imensa extensão de terra. (SO, p. 203 - 204)

Serão várias as passagens da narrativa em que percebemos Onofre se auto admirando pela decisão de vida ascética. Pelo que se depreende, embora não seja crucial, o orgulho ajudava Onofre na decisão pela vida regrada. O desejo de reconhecimento por parte de Deus e dos homens parece ser constante, isso até mesmo após a compreensão que o santo desenvolve de si próprio, de seu orgulho desmedido e da necessidade de superação do mesmo.

Interessantemente o reconhecimento de que o orgulho era a sua principal fraqueza se dá a partir de uma visão que ele tem de Jesus, na qual Cristo aparece debruçado sobre a terra do Egito voltando seu olhar para o lado das cidades onde a turba, desprovida de tudo, passava por grandes necessidades. E, mesmo Onofre gritando muito para Jesus, ele desapareceu “como se para ele não houvesse servo nem deserto!” (SO, p. 206).

Embora não seja neste ponto específico que Onofre irá tomar a decisão de deixar a ascese em que vivia para dedicar-se ao povo, notamos aqui, mais uma vez reiterada, a crítica ao modelo de vida que ele levava. E desde esse ponto da narrativa a dedicação a uma espiritualidade prática em contraposição à vida contemplativa principia a funcionar como saída para a superação das fraquezas já que Onofre somente começa a desenvolver a necessidade da suplantação de seu orgulho a partir desta pequena iluminação.

A visão também fez com que Onofre tomasse a decisão de não mais revolver as memórias do passado, voltando a atenção somente para o dia-a-dia do deserto, todavia, conforme ele ia se concentrando na vida solitária, tentações mais terríveis o perturbavam, como as visões horripilantes dos montes, dunas e animais transformando-se em monstros⁵⁷.

Além das alucinações, as dúvidas existenciais, tormentos da inteligência e a luxúria também assolavam o santo. Ele também terá questionamentos com relação à divindade de Jesus, em um diálogo explícito com a relativização da figura de Cristo presente nas obras de

⁵⁷ Há aqui uma grande semelhança com as visões de Santo Antônio. CORTESÃO (1949, p. 136) já notara isso. O crítico supõe que Eça poderia ter lido *As Tentações de Santo Antônio* de Gustave Flaubert para desenvolver certas cenas de *Santo Onofre*, embora algumas diferenças de composição sejam percebidas. Ainda com relação às obras de Flaubert CORTESÃO (1949, p. 171) supõe similitudes entre *São Cristóvão* e *La Légende de Saint Julien L'Hospitalier*. De fato, é bem possível que Eça tenha lido essas obras, pois, como bem sabemos, algumas obras de Flaubert foram apreciadas por Eça, como *Madame Bovary*, por exemplo. Verificar o intertexto foge aos objetivos deste trabalho, mas é um esforço que não só pode como deve ser feito em estudo futuro.

Eça. Mister notar que todas essas intempéries sempre estarão intimamente ligadas com o orgulho de Onofre, ele inclusive reconhece, em meio às provações, que o orgulho é que o tira da contemplação ideal. Temos neste sentido algo das vidas dos santos tradicionais e do texto canônico em si, pois, conforme ia reconhecendo suas fraquezas, mais Onofre era provado, em uma espécie de fortalecimento pela fraqueza, tal qual os ensinamentos paulinos de que “é na fraqueza que se é forte”⁵⁸.

Onofre sente-se abandonado por Deus, desejando inclusive morrer. Todas os sofrimentos são remetidos por Onofre ao demônio, mas a narrativa começa a indicar ao leitor que todas as dificuldades de Onofre são fruto não de uma entidade sobrenatural, mas sim de seu próprio orgulho. Prova disso é o desejo, que ele remete ao diabo, em converter o imperador romano César ao Cristianismo e, desta forma, ser consagrado e sempre lembrado por ter convertido aquele que dominou o império.

Nesse contexto, o santo é acometido por outra visão que poderíamos denominar de iluminação, uma vez que é a partir desses acontecimentos que vemos Onofre se auto-reconhecendo orgulhoso e ao mesmo tempo entrevedo a inutilidade de sua solidão. Nesta segunda “iluminação” ele contempla a violência e opressão dos senhores egípcios contra pobres, velhos e escravos. A visão impressiona tanto que Onofre começa a chorar e sente-se envolto em uma espécie de purificação consoladora.

Esse acontecimento possui grande importância na narrativa, pois é através dele que Onofre chega à conclusão de que todas as lágrimas que ele derramara no ermo por causa dos sofrimentos de Cristo na paixão não haviam sido tão pacificadoras quanto aquelas derramadas pelos excluídos da visão:

A cada lágrima que assim caía, Onofre sentia um alívio inesperado e novo. (...) Por que eram mais doces e pacificadoras estas [lágrimas], que lhe arrancavam as chagas, e os trabalhos, e os cativos, e os suplícios dos homens mortais? As lágrimas pelas dores humanas eram, pois, mais gratas ao céu, que as lágrimas derramadas pelas dores divinas! Decerto, então, servir aos homens no mundo, seria mais apreciável no céu do que servir a Jesus na solidão... (SO, p. 231-232)

Tomando consciência desse Cristianismo prático, Onofre decide ir em busca dos indigentes da cidade de Bubastes, a mais próxima de seu ermo. Essa surpreendente decisão corrobora a crítica veiculada nesta obra e que funciona como um princípio moralizante dos

⁵⁸ Cf. 2Cor 12,9

escritos queirosianos nos quais a temática religiosa está presente. Muito mais “apreciável ao céu” é a transposição da vida contemplativa para o misticismo ativo, uma decisão que busque a salvação coletiva ao invés de um ascetismo contemplativo que vise apenas a salvação individual.

A partir dessa constatação são muitas as informações que podemos inferir, como a crítica recorrente à instituição religiosa, a remissão constante para um cristianismo prático e até mesmo os questionamentos que envolverão a figura de Jesus, como a contemplação *versus* a ação do Jesus de “A morte de Jesus”. Todos esses elementos é que caracterizarão a dialética e a tensão com que a religião será veiculada nas obras queirosianas.

Em uma contraposição direta com os sofrimentos e martírios do deserto, a narrativa de Onofre explicita que o encontro com Deus se fazia de forma mais simples, suave, eficaz e completa na doação total aos seus semelhantes:

E nunca como então gozara uma paz tão perfeita. No deserto, os seus rudes labores de enxada e rega, para combater a esterilidade das areias e concorrer para a realização da divina promessa não lhe davam alegria: - e a fadiga com que deles saía, era inquieta e melancólica. Na oração, que aí perenemente enviava para o Céu, a sua alma não se desafogava, nem por ela obtinha do Céu o dom da apetecida misericórdia: - e havia apenas uma alma mais turva diante dum céu mais mudo. Agora, ao contrário, o cansaço naqueles longos dias de caridade era cheio, era feliz e repassado de doçura: - e a mais curta oração, balbuciada à pressa, fazia descer das alturas, sobre o seu coração, como uma longa e vaga carícia que o refrescava deliciosamente. Mas o melhor bem logrado era a libertação do Demónio. Não voltara mais, o Pai das imposturas, nas suas formas variáveis de sedução e terror: - e a terra toda estava para ele como limpa e vazia de Satanás, como um altar lavado de fresco. (SO, p. 235-236)

Muito embora estivesse conseguindo todos os favores de Deus, vivendo uma vida exemplar de desapegos, humilhações, anúncio do evangelho e fuga da exaltação que o povo lhe proporcionava, Onofre ainda é tentado por seu orgulho, o qual ele insiste em pensar ser uma tentação do diabo, embora a narração, mais explicitamente, remeta isso à própria personalidade do santo. Exemplo disso tem-se no episódio em que ele encontra um pobre chefe de família morto. Deseja então que o homem volte à vida, implorando a Deus. A graça é concedida e tão logo percebe o milagre da ressurreição, clama com gozo “Fiz um milagre! Fiz

um milagre!” (SO, p. 246), soberbamente, ele começa a vangloriar-se de ser, entre tantos ermitões e tantos homens exemplares, o escolhido para ter o dom do milagre da ressurreição.

Para certificar-se do seu poder e impelido pela ostentação, Onofre pretende realizar um segundo milagre, ordenando que uma parte alagada do rio Nilo voltasse ao seu leito normal. Tão logo percebe que as águas estão se movendo, Onofre contempla o feito rindo “com a face erguida, no seu imenso sonho de orgulho” (SO, p. 251)

Contudo, simultaneamente, ele ouviu uma voz que dizia “Oh Onofre, oh César que tudo podes! Olha o rio” (SO, p. 251) e surpreendentemente o rio novamente transbordou de forma mais avassaladora. Onofre então concluiu que seu milagre “fora uma ilusão do demônio”, o qual, novamente podemos perceber, é a personificação do próprio orgulho do santo. As falibilidades de Onofre também podem supor uma mensagem de que qualquer ser humano pode ser santo, mesmo com misérias e pecados, demonstrando que, ao contrário de querer ser um arremedo de Deus, os santos são os insatisfeitos que desejam ser melhores e que reconhecem suas limitações.

Até o final da vida Onofre lutará contra essa sua maior fraqueza, que, mesmo depois de tanto tempo de ascetismo, ainda continuava a perturbá-lo. Posteriormente ao episódio dos milagres, Onofre por mais uma vez vai para o deserto onde pretende mortificar-se por causa de seu pecado. É encontrado por uma caravana de mercadores que o convida a acompanhá-los, porém, tão logo é chamado a operar um milagre, curando a filha do dirigente da caravana, ele vai embora com medo de ser tomado novamente pelo orgulho.

No entanto, já no desfecho da história, Onofre, ainda temendo o seu demônio, o orgulho, realiza um derradeiro milagre que remete à conclusão de “O suave milagre”. Ele cura uma criança miserável que agonizava no colo de sua mãe. Esse será o último feito do santo mais sofredor de Eça. Da mesma forma mística e santa com que se concluirá *São Cristóvão*, Onofre é resgatado quando está morrendo, ainda atormentado pelo orgulho, pelo próprio Jesus:

Onofre! Então Onofre voltou a face, - e avistou uma forma que resplandecia toda, de brancura, na solidão do crepúsculo. Mudo, já todo frio, deu para ela um lento passo – e desfaleceu, caiu sobre o seio de Jesus-Cristo, Nosso Senhor, que o apertou docemente nos braços, e o levou consigo para o Céu, no esplendor de ouro da tarde (SO, p. 272)

A mensagem da conclusão de *Santo Onofre* com o amor próprio e o orgulho sendo obstáculos para uma vida religiosa ideal, de devotamento ao próximo, bem como a crítica ao modelo de vida ascética e a declaração de que a perfeição pessoal está em servir a causa dos menos favorecidos se faz presente também na história de Gil, como analisamos, e será apenas um dos grandes temas da vida de São Cristóvão.

De fato, a crítica é unânime em afirmar que a lenda que seria a mais completa das três vidas de santos é história de São Cristóvão (cf. CORTESÃO, 1949, p. 123; MÓNICA, 2001, p.308-309) que passaremos analisar agora.

Nascido em uma charneca, filho de um pobre lenhador – que tivera o nascimento da criança “anunciado” por um anjo – e de uma simples dona de casa, Cristóvão nasce disforme, escuro e enorme, tendo a aparência de um monstro “(...) todo ele parecia uma raiz sombria, raiz de árvore estranha, ainda negra da terra negra que fora arrancada. E nem gemia. Era como o rudimento de um vegetal” (SC, p. 30), causando, em um primeiro momento, espanto e susto em seus pais.

A narrativa estabelece desde o início uma intensa ligação de Cristóvão com a natureza, já desde o seu nascimento, mas propriamente no dia em que a mãe irá dar a luz, a família acorda “a um grande canto de pássaros, como se todas as cotovias e melros da floresta estivessem celebrando uma festa sobre o colmo da cabana, e em torno do catre flutuava estranhamente um fresco cheiro de verduras e flores novas” (SC, p. 26). Ainda no berço, a criança deseja estar fora dele, a todo o momento rolando por entre os panos, “procurando a terra quente e mole” (SC, p. 32).

A natureza também reverenciava o recém nascido Cristóvão, fatos que caracterizam contornos divinizantes para o santo, tal qual acontece com Gil, como um prenúncio de sua santidade:

Começaram então a aparecer, voando, por sobre os legumes da horta, borboletas de cores prodigiosas, como o lenhador nunca vira. Uma roseira seca havia um ano, e que tinha o tronco mirrado, rebentou em grandes rosas que perfumavam todo o ar. Os melros que ali acudiam, fazendo um canto incessante e festivo, emudecia quando a enorme criança dormia, com seus grossos punhos fechados. A mimosa, todas as árvores em redor, vieram estendendo as suas ramarias, como toldos de abrigo, para o lado onde se estendia o mantéu. E um dia a mãe, entreabrindo a porta do eido, avistou espantada, um enorme veado, que por cima da sebe, com os altos paus entre a folhagem, contemplava Cristóvão, com a gravidade de um avô. (SC, p. 32)

Na ligação íntima que Cristóvão estabelece com a Natureza, durante toda a narrativa, poderíamos lembrar de alguns elementos desenvolvidos na primeira fase de Eça, já elencados nos capítulos iniciais de nosso trabalho, e que também permanecem aqui, de certa forma. Embora a natureza não esteja tão imbuída de elementos divinizantes como o caráter panteísta e politeísta encontrado nas *Prosas bárbaras*, ela continuará em *São Cristóvão* a ser uma espécie de celebração da transcendência na imanência transparecendo a paz e o acolhimento. Seguindo a oscilação que vimos defendendo, aquela Natureza figurará aqui com novos contornos, mas, com o mesmo fundamento de contestação percebido nas *Prosas*...

Nos parece que a insistência em ligar o santo com os elementos naturais trata-se de um processo de afirmação das características santas de Cristóvão manifestadas desde a infância, tais como a simplicidade, a sensibilidade, o imenso amor até pelos vermes, em oposição ao contexto opulento, triste de clausura e abstenção da religiosidade oficial, bem como do “modelo” de santidade transparecido por ela durante toda a trama.

É já nesta etapa inicial de vida que devemos perceber o desprovimento de uma característica que estará presente nos outros santos de Eça, exceto em Cristóvão: o orgulho. Para Cortesão (1949, p. 150), é no nascimento que começa a configurar-se em Cristóvão a ausência total do orgulho, justamente pelo fato de ele nascer em meio à gente humilde e com uma estreita relação com a simplicidade da natureza. Essa qualidade de Cristóvão talvez seja a responsável por ele não ser perturbado durante toda a sua vida por nenhuma “tentação”, como foi o caso de Onofre, por exemplo. De fato, Cristóvão será o santo simplório de Eça, em comparação com os ilustrados Gil e Onofre.

Cristóvão cresce de forma assombrosa, junto da terra e com companheiros animais. Ainda criança, a mãe morre desiludida por não compreender a anormalidade do filho. Quando já está adolescente, o pai encaminha Cristóvão à igreja. Neste momento é que principia na trama a aversão que o santo demonstrará à religião institucionalizada, particularidade de sua história que está em consonância com a permanência de caracteres da temática religiosa em Eça. Chegando ao templo, o jovem Cristóvão assusta-se com as imagens de semblantes tristes, com as lamúrias dos fiéis e com a ostentação do local:

Cristóvão penetrava na velha igreja, de muros severos como os duma cidadela, com um enleio, um medo vago (...) E desde o domingo de Maio, em que ele descera da cabana, através dos campos verdes, entre as sebes e as madressilvas, para ouvir a sua

primeira missa, sempre aquela casa de Deus Nosso Senhor deixara, na sua alma simples, o terror dum lugar muito rico, muito triste e cheio de mistério (...) Toda a multidão dobrava para as lajes as faces cheias dum pensar triste (...) E assim, pois, era a casa do Senhor, cheia de ouros, de sangue que escorria, de veludos magníficos, de tristeza e de mudez (SC, p. 45- 46) .

Não precisaríamos de muito esforço para identificar aqui os templos freqüentados por D. Patrocínio e narrados em detalhes por Teodorico. Essa será a primeira demonstração de aversão contra a igreja que se repetirá em outras ocasiões da vida de Cristóvão. O leitor depreende que a consciência religiosa do santo começa a definir-se por contraste, como postula CORTESÃO (1949, p. 156), uma “oposição espontânea, ingênua e puramente gratuita” que o santo não dá mostras de perceber, mas que fica clara para o leitor. Em meio à melancolia e opressão despertada pela Igreja, Cristóvão deseja estar perto da alegria da natureza, com as plantas e os animais, reiterando a função de elementopositor que a natureza desempenhará, como mencionamos.

O pai morre também ainda quando Cristóvão é jovem e, sozinho, o gigante passa um ano nos montes onde desenvolve um amor inenarrável pela natureza, quase perdendo sua humanidade: “Os seus grossos membros não se distinguiam das rochas (...) e as aves pousavam sobre os seus braços, como sobre troncos dobrados” (SC, p. 54).

Ao contemplar um grupo de homens que acampara perto do ermo em que ele habitava, Cristóvão começa a lembrar-se de todos os miseráveis que clamavam por ajuda nas vilas abaixo da serra, enquanto ele ali, forte e robusto, naquele monte forte não fazia nada para ajudar. Resolve então descer a montanha e ir em busca daqueles a quem ele poderia ajudar. Indiretamente nesta decisão paira a primeira crítica à vida ascética que estará explícita, mais evidentemente, em outros trechos da narrativa. Esse apelo dos mais necessitados que Cristóvão sente o guiará durante toda a sua vida.

Antes de ir ao encontro do povo, o santo passa algum tempo em um mosteiro que mais se assemelha a uma fortaleza feudal. Os padres o acolhem motivados por um desmedido interesse financeiro que nada tem de caridade: “além da economia, o convento ganhava a glória de possuir o mais forte de todos os homens” (SC, p. 63). O padre mestre decide catequizar o gigante ao saber que o servo nada sabia da doutrina. Por mais uma vez Cristóvão sente temor daquele Deus terrível que os padres insistiam em fazê-lo encontrar e a crítica

religiosa novamente se faz presente, neste ponto principalmente, na reiterada aversão de Eça ao esquema pedagógico religioso explicitado sobremaneira em *A relíquia*:

(...) o padre Mestre bem depressa começou a explicar os dogmas. E foi como se toda a terra e céu perdessem sua realidade, ficando apenas deles baixas névoas que flutuavam. Nas alturas já não governava um homem forte e velho de longas barbas: - mas uma trindade, que era de três, mas que formava um só, e era um Pai, um Filho, e um Espírito, que tinha asas. O pecado não era fazer mal, mas nascer, e a água, escorrendo duma concha, lavava-o como um linho sujo. Cristóvão arregalava os olhos desmedidamente - e as prédicas do Padre-Mestre eram como névoas que flutuavam intangíveis, logo esvaídas apenas formadas. Sentia como uma tristeza diante daquelas coisas inacessíveis (...) (SC, p. 63)

Cristóvão demonstrará insensibilidade e estará sempre alheio aos cultos e práticas religiosas do mosteiro. O único no lugar que amigavelmente se aproxima do santo é o escriba Alfredo que se encontra com sua amada Etelvina escondido do pai da moça e dos frades do convento.

Em gratidão pela amizade, Cristóvão passa a servir o moço, vigiando e acompanhando-o nos encontros, por sua vez, o escriba e a namorada desempenham para ele os papéis de “evangelistas”, pois relatam, através da Bíblia, a história de Jesus de Nazaré. Cristóvão fica seduzido com a vida, paixão e morte daquele que com “incomparável doçura enche a vida dos homens” (SC, p. 69), indo às lágrimas quando sabe da morte injusta pela qual foi condenado. Reparemos que o Jesus que Cristóvão conhece é um contraponto ao Cristo louvado pela Igreja da aldeia, pelos frades do convento e pela maioria dos eclesiásticos que figurarão na história. É na verdade o “amigo melhor dos homens”, aquele Cristo antiinstitucional depurado dos dogmas e leis, por quem a admiração de Eça é expressa em todas as ilustrações de Jesus feitas pelo autor.

O anúncio do evangelho é feito para Cristóvão de forma muito natural e simples, os missionários são dois jovens que estão envolvidos por um amor puro e desinteressado, com muitos pontos de convergência com o sentimento vivido por Gil e Solena. É nitidamente um contraste com os missionários oficiais que estão mais preocupados com sua salvação individual e com os interesses muito divergentes daquilo que Cristo pedia. Desta feita, a sedução por Cristo é despertada muito mais pelas características simples e “naturais” de Jesus do que pelo Jesus “doutrinador” e “dogmático” dos religiosos.

Depois de conhecer a história de Cristo, Cristóvão, tendo agora Jesus como “amo” (SC, p.75), deseja mais do que nunca servir aos mais necessitados. Saindo do mosteiro, vai para uma pobre aldeia que ladeava a morada dos frades. Na comunidade começa a desenvolver uma servidão por todos os habitantes, principalmente por uma mulher, cuja filha desperta grande afeição no gigante. Porém, a servidão provoca não só a admiração do povo, como a inveja dos sacerdotes.

Os frades insinuavam em suas pregações que todos os gigantes eram possuídos pelo demônio. Quando em determinada noite uma tempestade arrasou a cidade, não tardou para colocarem a culpa no gigante “emissário de Belzebu” (SC, p. 78). Acusado injustamente pelas agruras acontecidas na cidade, é apedrejado, ultrajado, coberto de maldições, insultos e finalmente expulso da aldeia.

Após o sofrimento de ver até mesmo a mãe da menina de quem tanto gostava o repelir, Cristóvão reconhece a ingratidão dos homens, relembra as perseguições de Cristo que só fez o bem e foi incompreendido, passa, assim, a admirar mais Jesus “Ele era, pois, como o Senhor um perseguido. E um amor maior crescia na sua alma por Jesus, sentindo confusamente que houveram entre os seus destinos uma igualdade de sofrimento...” (SC, p. 81).

Sem rumo certo, ele deixa a localidade onde nascera e principia a vagar pelo país, chegando a uma cidade onde havia uma grande epidemia de peste negra. Impelido pelo sofrimento do povo, ele serve na localidade ajudando a todos os doentes e necessitados, carregando os mortos, limpando a cidade, alimentando as crianças órfãs e matando lobos que invadiam a cidade em busca das carnes humanas apodrecidas.

Devido ao descaso das autoridades, principalmente dos representantes da Igreja, como se depreende de passagens como esta: “dois frades, erguendo o hábito, fugiam de um homem, que se espojava no chão com a face toda verde, a boca escancarada, gritando por água!” (SC, p. 95), Cristóvão logrou grande popularidade na cidade com sua servidão, despertando a inveja do governante do lugar que, temendo perder o poder, mandou acorrentá-lo e prendê-lo. Sentindo-se acuado, o santo consegue escapar e novamente volta a caminhar sem rumo até chegar a um eremitério no sopé de uma montanha. Será mais um trecho da história em que o santo terá contato com a clerezia.

Vendo que poderia ser útil, Cristóvão coloca-se à disposição dos frades, auxiliando em tudo o que eles necessitavam. Nas observações que Cristóvão tece acerca do eremitério notamos uma contraposição crítica entre o modelo de contemplação ascética, desumana e

ausente de fraternidade adotada pelos eremitas e os “doces” ensinamentos de Jesus que ele aprendera:

Mesmo imóveis, quietos, se estavam mortificando: uns traziam um cinto de pregos, que lhes rasgava a carne; outros introduziam debaixo dos hábitos formigas ou vespas que os picavam; outros suspendiam do pescoço uma pedra enorme, e caminhavam arquejando e tropeçando. Toda a doçura humana lhes era alheia (SC, p. 104)

Aos poucos o bom gigante vai percebendo o orgulho que envolvia aqueles solitários por causa de suas chagas, dores e sofrimentos; martírios que os faziam vangloriarem-se em busca da salvação egoísta que almejavam. Logo após as visitas dos peregrinos os solitários revelavam a face orgulhosa que muito se assemelha às características de Onofre:

Cansados, sentados à porta das suas cabanas, os eremitas saboreavam, no silêncio de seu coração, a sua imensa santidade. Cada um se sentia famoso, falado nas lareiras do vale. Decerto a fama da sua santidade chegaria aos castelos. Os bispos fariam deles nos Concílios. E mais tarde talvez as suas imagens se ostentariam sobre os altares (SC, p. 104)

Todo aquele contexto, implementado ainda por infindáveis investidas de Satanás, que Cristóvão nunca vira ou sentira, faz com que o gigante sinta-se saudoso “de outros homens mais humanos e do riso das crianças” (SC, p. 104) e desenvolva “(...) uma impaciência de toda aquela inutilidade dos eremitérios, os longos e ociosos silêncios, as horas passadas com a fronte sobre uma pedra, aquela imobilidade contempladora donde não saía nenhum bem, nada que aquecesse o coração” (SC, p. 104) . E inesperadamente um pensamento violento se apossa de Cristóvão, algo impensável para aquela criatura pacífica e bondosa:

Povoada por toda aquela inércia, a montanha ainda lhe parecia mais inerte. E vinha-lhe como um desejo de sacudir aquela imobilidade dos homens e das coisas e com as suas mãos arremessar conjuntamente os eremitas e os robles, as caveiras e as rochas, e empurrá-los para acção útil, mandá-los de roldão, pela montanha abaixo, a ser úteis aos homens! (SC, p. 105)

Talvez esses sejam os desejos mais violentos de Cristóvão, proferidos pelo narrador, durante toda a história. Notemos que o desejo destrutivo é impulsionado sobretudo pela opção ascética desses monges. A crítica à vida contemplativa já notada nas outras vidas de santo é,

como já mencionamos, uma das características temáticas recorrentes nesta última etapa dos escritos de Eça nos quais aspectos religiosos se fazem presentes.

A inação dos eremitas impulsiona Cristóvão a abandonar a montanha, suas reflexões o levam a concluir que a atitude dos frades é incoerente, pois enquanto eles ambicionavam a salvação individual através da contemplação, muitos miseráveis morriam no sopé da montanha. Segundo a narrativa, em meio à guerra e à fome, até o canibalismo era praticada pela turba faminta. A narração deixa entrever uma certa raiva de Cristóvão por aqueles eremitas, corroborando a desaprovação do santo para aquela forma de espiritualidade: “sem sequer volver os olhos, abandonou para sempre a montanha” (SC, p. 106)

Após descer a montanha, o “bom gigante” caminha à deriva, contemplando a desolação, pobreza e morte que assolavam aquela região. Chega, então, a uma aldeia onde se depara com um frade que pregava. Cristóvão identifica-se com a pregação do eclesiástico e, curiosamente, o frade possui algumas características que não nos podem passar despercebidas: “meio descalço, com capuz, chamava a justiça de Deus”.

Impossível não lembrar do estereótipo de um franciscano, além do mais o discurso desse frade vai ao encontro da opção dos franciscanos pelos pobres que já nos idos do século XII e XIV criticavam as desigualdades sociais e incitavam o povo a buscar mudanças: “Como podiam os homens sofrer mais sobre a terra? Os senhores andavam em guerra e daí vinha o mal dos pobres (...) A sua mão tremia no ar cheia de ameaças. E em torno dele os moços lívidos apertavam os punhos com olhares que procuravam uma arma” (SC, p. 110). Mas isso são apenas suposições, o texto não faz menção a nenhum franciscano ou membro da ordem. Não queremos ser apressados como Jaime CORTESÃO e seu incessante desejo de ligar Eça ao franciscanismo, pois, para ele: “(...) frade mendicante na pena de Eça, significa franciscano” (1949, p.168)

O encontro com o frade e a audição de seus discursos parecem desenvolver em Cristóvão um princípio de conhecimento mais aprofundado da realidade social que o cerca. Diante das constatações da miséria do povo, o santo lança um questionamento a Deus, e, mesmo estando imbuído de pureza e sensibilidade espiritual, tais palavras circunscrevem-no no universo das outras personagens de Eça que não são aquietadas diante do Todo Poderoso. Relembrem a tensão com que as figuras de Cristo e de Deus, por conseguinte, sempre serão tratadas nas obras queirosianas:

Os seus olhos erguiam-se para o Céu. Ali, por trás do azul, estava o Senhor! Decerto ele via tantos sofrimentos, as guerras, as fomes, as pestes. Por que não descia do seu trono de ouro? Uma carícia da sua mão direita daria aos pobres a abundância, os frutos, as tulhas cheias de pão; e os bandos negros dos senhores cruéis desapareciam como nuvens que o sol desfaz, ao mover da sua mão esquerda... Por que não vinha o Senhor? (SC, p. 111)

E conforme ia caminhando e presenciando o sofrimento dos habitantes da vila, percebendo seres humanos brutalizados disputando comida com animais e, concomitantemente, a inércia de alguns representantes do clero, que ao invés de ajudar os pobres os desprezavam, o santo demonstra certo desespero diante da situação calamitosa:

E a dor de Cristóvão era tão grande que erguia os braços ao céu, e gritava pelo Senhor. Ele decerto não escutava. À porta das ermidas, debalde o povo se apinhava, implorando misericórdia: os santos não desciam dos seus altares; as relíquias dos mártires pareciam ter perdido a força; e , desiludida do céu, essa gente apedrejava os sacrários. Quem salvaria os homens? (SC, p. 114)

As respostas para as perguntas angustiadas de Cristóvão e a saída para a situação de miséria e morte parecem vislumbrarem-se a partir dos discursos que o frade mendicante profere. Somente a união de forças poderia fazer a diferença, pelo que se depreende das palavras do frade, antes de esperar ajuda dos céus os pobres deveriam fazer a sua parte reivindicando seus direitos.

A instituição religiosa que deveria prestar ajuda se esquivava e fazia com que o povo se tornasse descrente não somente dela, mas de Deus (em alguns momentos, figuram personagens que pedem proteção ao diabo, realizando inclusive missas negras) e os representantes religiosos, ao menos a maioria que figura no texto, estavam mais preocupados ou com suas salvação individuais ou com seu bem estar material. Fica patente, em um processo de causa-efeito, que se o povo recorria às práticas demoníacas é porque não tinha a consolação cristã tal qual Cristóvão sonha dar.

Consoante o que mencionamos acima, o encontro com esse frade será o início da tomada de consciência de Cristóvão sobre a opressão que assolava o povo. Como ainda continua caminhando em busca de quem precisasse de ajuda, ele encontra no meio da estrada uma comitiva na qual havia um príncipe de apenas 6 anos que desejava ter um gigante. Em

sua inocência e desejo de servir, Cristóvão passa longo tempo no castelo do príncipe sendo objeto de atenção, quase um animal doméstico do menino e, simultaneamente, conhecendo a realidade de trabalhos forçados e sofrimentos que os servos do castelo e das outras partes do feudo possuíam.

Em uma das casas dos servos o santo encontra um outro frade mendicante que possui o discurso muito parecido com o primeiro que ele encontrara. E este, tal qual o outro, terá em suas palavras uma carga de revelação, no caso, de prenúncio do levante dos servos que estava para acontecer:

(...) ele conhecia as misérias da servidão: o frade pobre, sofria da opressão, do orgulho dos prelados ricos, com castelos e terços armados (...) ele falava das misérias dos tempos. Certamente Nosso Senhor, cansado de tantas maldades dos grandes, não tardaria a voltar à terra, distribuir melhor o pão, reformar as ordens, abater o orgulho dos ricos. E quem sabe? Incompreensíveis são os caminhos da Providência! Talvez para castigar os castelos, Deus revoltasse as cabanas. (...) E então, baixando a voz, contava como, nos condados que atravessava, os homens se juntavam de noite, numa floresta, e tramavam o fim da servidão. (SC, p. 140; 141)

É devido à figuração desses frades e de algumas atitudes de Cristóvão que Jaime Cortesão considera *São Cristóvão* como a obra em que se encontra a melhor representação da adesão de Eça ao franciscanismo ao lançar o olhar para os pobres, os animais e, em geral, à natureza com doçura⁵⁹, confirmando assim a sua tese para a compreensão da temática religiosa nas obras queirosianas.

A tese do franciscanismo já foi devidamente analisada e relativizada em capítulo anterior, mas a lembrança das afirmações de Cortesão cabe aqui, porque são acontecimentos semelhantes ao discurso e presença desses frades que leva o crítico a afirmar, na conclusão de sua análise, que as *Vidas dos santos*, em especial, *São Cristóvão*, configuram-se como um dos melhores escritos de Eça: “(...) as *Lendas dos Santos* erguem-se, a nosso ver, ao mais alto

⁵⁹ Cortesão defenderá que o conto *Frei Genebro* publicado pela primeira vez em março de 1894 na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro “foi um pré-S. Cristóvão. Uma espécie de estudo preparatório para obra mais larga, como, por exemplo, foi o conto *Civilização* para *A Cidade e as serras*” (CORTESÃO, 1949, p. 203). Não podemos afirmar isso com tanta convicção, pois, em recente trabalho, notamos que Frei Genebro possui elementos que o circunscrevem à crítica ferina das primeira e segunda fase (Ver: NERY, Antonio Augusto. *O Intrigante Frei Genebro*. In: Anais do XIV CELLIP. Maringá, 2003). Na verdade, esse conto também poderia ser analisado a partir do que vimos defendendo neste trabalho, ou seja, muito mais que ser compreendido como representante desta ou daquela fase, ele insere-se no processo da dialética temática queirosiana, no qual os elementos críticos, embora oscilantes, serão sempre permanentes.

cume da ideação queirosiana (...) Esta foi a sua obra mais séria e a que corresponde à sua vivência total de homem e de escritor” (CORTESÃO, 1949, p. 203; 204), fatos cruciais, portanto, para a sua tese do franciscanismo.

Está patente para o leitor a diferença discursiva do narrador quando se refere aos frades mendicantes em comparação com as emissões críticas proferidas contra o mosteiro “terrível e orgulhoso” e os ermitões do princípio da história de Cristóvão, demonstrando uma preferência pelos últimos em detrimento dos primeiros. De fato, a aparição desses eclesiásticos parece sugerir que a crítica de Eça não está voltada para toda a Igreja, em um processo generalizador, mas para alguns representantes do clero, maioria, bem que se diga, que compactuam com a desigualdade social e com um ideal de santidade que não prevê a coletividade.

As palavras do segundo frade despertam em Cristóvão mais uma etapa do sentimento de revolta contra as desigualdades sociais que o tempo passado junto do menino e da família de poderosos ajudou a desenvolver, pois, antes que a criança comesse a rejeitá-lo o santo tomou conhecimento da vida desprezível que muitos pobres tinham em contraposição ao luxo e riqueza dos senhores feudais: “Cristóvão recolhia ao castelo pensativo. E todas aquelas torres, aquelas muralhas lhe pareciam dum aspecto cruel e hostil ao pobre. Por que não haveria para todos a mesma lareira, o mesmo pão?” (SC, p. 141)

Não muito distante da ocasião do prenúncio do frade, uma turba de revoltados invade o castelo. Identificados no texto como *jacqueries*⁶⁰, tratava-se de uma grande multidão de servos que, descontentes com a vida miserável e de exploração que levavam, exigiam dos reis, uma resolução para a situação abjeta que viviam. A princípio Cristóvão defende os monarcas enxotando os pobres para fora do castelo, até que um dos anciões da turba o questiona sobre o motivo pelo qual ele os atacava, visto também ser um servo. O velho expõe para Cristóvão as atrocidades daqueles poderosos e os motivos justos da revolta; suas palavras, de forma paradigmática, provocam no gigante a iluminação final em um processo que já vinha acontecendo através das pregações dos frades mendicantes, que fará o santo transpor o amor simples e apaixonado para um amor engajado e vinculado a um processo de transformação.

⁶⁰ Segundo MÓNICA (2001, p. 311) A insurreição dos *jacques* aconteceu em 1358, com camponeses lutando por seus direitos contra a nobreza feudal na França. A rebelião foi duramente reprimida pelos nobres, comandados pelo rei de Navarra, Carlos, *o Mau*. Como o Cristóvão da tradição católica tem sua história ambientada no século III, Eça preferiu ambientar a vida de seu Cristóvão na idade média, por volta do século XIV, opção que confirma vários elementos medievais como a existência das ordens dominicanas e franciscanas.

A partir desse momento Cristóvão, passa para o lado dos *jacqueries*, retira a turba do castelo e começa a seguir à frente do movimento. O mesmo ancião que fora responsável pela “iluminação” refere-se a Cristóvão como “o grande gigante que nos vem libertar” (SC, p. 148). Essa decisão de Cristóvão é importante para compreendermos o ideal de santidade veiculado não somente nesta obra, mas em todas as outras *Vidas dos santos*. É a expressão da opção pelos desprovidos, como sendo o maior feito de um homem, aquilo que diferencia um mortal qualquer de um santo.

Cristóvão, além de defender a turba, desempenha um papel importante no que diz respeito à organização da multidão, pois, sob sua influência, os revoltados deixaram de ser agressivos para desenvolverem uma espécie de amor fraterno entre si.

Cristóvão era como um grande pai, que mendigava com os seus filhos, pelos caminhos (...) Dia e noite, Cristóvão mantinha a ordem na turba imensa. Não permitia que despojassem as árvores dos frutos, que se tomasse o gado nas pastagens. Só era aceito o que a caridade dava (...) E sempre adiante, Cristóvão ia como uma torre que marchava (SC, p. 155; 156)

Sob os auspícios de Cristóvão, o grupo de revoltos transformou-se: “Uma doçura ia tomando aqueles corações da turba miserável” (SC, p. 156). Por um tempo não determinado a turba “disciplinada” marcha com Cristóvão à frente, quando um dia uma guarnição de cavaleiros ataca os revolucionários. A luta é sangrenta e Cristóvão bravamente defende seus amigos, tentando não matar nenhum cavaleiro, arrancando-os das selas e os jogando no chão. Todavia nessa luta “pacífica” Cristóvão é atingido por uma flecha no joelho e acaba jazendo dilacerado, junto com vários cavaleiros e revolucionários mortos.

É neste momento que Cristóvão tem uma visão que se configura significativa para a ficção. Ele contempla uma nova batalha onde os *jacqueries* agora são maioria. Na verdade, na visão de Cristóvão, os revolucionários mais numerosos renascem e enfrentam um considerável número de cavaleiros:

E assim, indefinidamente, os jacques renasciam dos ossos dos Jacques mortos, cada vez mais numerosos, até que a planície toda era uma sarça de braços magros, clamando, pedindo igualdade (...) E sobre a terra só ficaram Jacques, que cantavam em triunfo, na frescura da manhã clara. (SC, p. 162;163)

E na visão de Cristóvão os jacques saem vitoriosos. Na análise que Cortesão faz de *São Cristóvão*, ele defende que o sonho de Cristóvão é uma “visão profética do autor”, ou seja, propõe que Eça estaria prevendo o desenrolar de todas as lutas operárias do proletariado industrial contra o Estado capitalista que o século XIX vivia (cf. CORTESÃO, p. 191). Não sabemos se Eça de fato tinha esta intenção, contudo, é inegável que o escritor demonstrava uma opinião crítica formada sobre a situação revolucionária do século XIX, como se depreende de várias crônicas e artigos de jornais, entre os quais dois nos propomos a analisar mais à frente.

Ainda quando estava caído no chão acontece outra situação que insinua uma vinculação sobrenatural de Cristóvão, uma espécie de reiteração do caráter divinizante atribuído a ele na infância. Um moço “de longos cabelos louros com uma túnica branca”, cuja descrição indica ser um anjo, cura as feridas do santo e dá-lhe um novo ânimo para que ele volte a percorrer o mundo em busca de novas pessoas a quem servir.

Cristóvão segue a sua sina servindo a várias pessoas que encontra pelo caminho: um físico, caravanas de mercadores, peregrinos, um cavaleiro andante e até mesmo um saltimbanco, entre outros. Em sua servidão, percebemos que embora por muitas vezes seja humilhado e execrado, a decisão em doar-se totalmente faz-se cada vez mais presente, além de que, conforme o tempo passava, mais o seu amor/caridade deixava de querer estar devotado a uma pessoa para direcionar-se para a coletividade, em uma semelhança cada vez maior com o Cristo que conhecera “O seu desejo seria sofrer ele só todas as opressões, carregar ele só todos os fardos humanos (SC, p. 173).

Novamente embevecido pelo amor à natureza e de uma forma muito mais especial pelo amor aos homens, seu desejo de servir tomava, com o passar dos anos, grandes proporções, dirigindo-se para todo o tipo de ser vivo:

Os seus longos cabelos tinham embranquecido, e a sua força já não era tão forte. Mas cada dia o seu coração se enchia de uma ternura maior e mais vaga (...) sentia então como o desejo de apertar toda a terra contra o seu peito (...) curar cada dor, matar cada fome, tornar o mundo alegre, são, perfeito (...) E muitas vezes, com o seu vasto corpo fez sombras às rochas; com as suas mãos, à maneira de longa pás, livrava as pedras das frialdades do gelo. A sua ternura abrangia o universo. (SC, p. 174)

O desejo de Cristóvão com este amor universal era de que todas as almas chegando à perfeição se tornassem “dignas de se abismar no seio sublime de Jesus” (SC, p. 175). Como vemos o ideal de transcendência está vinculado ao cristianismo como notamos nas outras *Vidas dos santos*, bem que se diga, como vimos mostrando, que este não seja o cristianismo oficial, dos moldes da Igreja. Nítida também está, neste desejo de Cristóvão, a predileção por elementos que remetem à transcendência na imanência perceptível em toda a história.

É com esse sentimento que “o bom gigante” chega a um rio cuja travessia era muito difícil. Tão logo percebe as dificuldades das pessoas em atravessá-lo, prontifica-se em ajudar. Será em tal ofício que o gigante permanecerá até a velhice, transportando homens, animais, fardos de qualquer tipo, de uma margem a outra do rio e sofrendo, invariavelmente, insultos, desaforos, injúrias e humilhações.

Segundo a narração, em uma noite, quando Cristóvão já está bem idoso, ele é surpreendido por uma criança perdida que pede para atravessá-la e levá-la até a outra margem onde ficava a casa de seu pai.

A travessia é realizada com muita dificuldade, Cristóvão leva a criança até o outro lado do rio quase desfalecendo “E parou, sem poder, no topo do monte”. Colocando o menino no chão, caiu trôpego, quase morrendo. Sentiu então suas mãos presas nas do menino e nesse momento reconheceu que a criança era na verdade o menino Jesus “pequenino como quando nasceu no curral, que docemente, através da manhã clara, o ia levando para o céu” (SC, p. 184). E dessa forma miraculosa finda-se a extensa história do “bom gigante”.

Cristóvão enquanto “atravessador” do rio tendo, um dia, entre as suas cargas, o próprio menino Jesus, são uns dos poucos acontecimentos da ficção que condizem com as narrativas tradicionais sobre São Cristóvão. Uma das principais inovações na história escrita por Eça e que poderia ser tida também como desconstrução, é o contexto no qual a vida de Cristóvão se passa. Segundo a tradição católica, o santo nasce na Ásia, mais especificamente na Síria, por volta do século III e, como já apontamos em nota de rodapé, pelas referências encontradas no texto queirosiano, a história de Eça desenvolve-se em um período não determinado da Idade Média, muito provavelmente entre os séculos XIII e XIV.

Parece nos que essa opção de Eça não foi em vão. Como bem sabemos, é na Idade Média que encontramos o período negro da Igreja no qual a instituição está imersa em grandes incoerências, desfigurando muitas vezes, o teor da mensagem de Cristo. São inúmeros os episódios da narrativa em que notamos uma crítica a essa postura da Igreja

medieval que, inquestionavelmente, está refletida na instituição do século XIX, bem como, uma retomada da essência dos ensinamentos de Cristo em contraposição ao testemunho que muitos representantes da Igreja davam da mensagem evangélica.

Através da vida errante que leva desde muito jovem, Cristóvão demonstra sua santidade em vários contextos perfeitamente medievais como aqueles em que domina, a guerra, a fome e a peste, sempre se colocando a serviço da população mais excluída e subjugada, sendo o protótipo do povo pobre e humilde daquele contexto medieval. Aliás, ainda com relação à Igreja, rejeita as práticas tradicionais: repugnando o orgulho de certos representantes do clero, a catequese dogmática e a prática de ascese individualista e contemplativa dos ermitões⁶¹.

A morte “santa” de Cristóvão referenda as indicações críticas percebidas durante toda a sua vida em relação a vários aspectos, contrariando assim o que a instituição oficial pregava e difundia como sendo santidade.

Desde sua composição as *Vidas dos santos* também foram alvo, por excelência, da crítica polarizada que marcou a obra de Eça de Queirós. Ora alguns viam nelas uma declaração do apaziguamento de Eça com a religião, ora outros defendiam que Eça estivesse compondo a plenitude de sua crítica. Segundo MÓNICA (2001, p. 311): “quando foram publicadas, em 1912, as lendas perturbaram muita gente. Houve quem visse nelas um entretenimento reaccionário, como houve quem defendesse que elas constituíam um retorno aos ideais progressistas da juventude de Eça”.

Voltando aos nossos dois exemplos iniciais de leitura polarizada, teremos esta afirmação de Mónica instituída sobremaneira. Especificamente com relação à obra *São Cristóvão*, Cortesão proporá que o objetivo geral da história de Cristóvão seria “renovar em função do futuro o espírito revolucionário duma tradição, ou, por outras palavras, realizar a síntese entre a Tradição e a Revolução” (CORTESÃO, 1949, p. 119). Já para Antonio José Saraiva em seu *Para a História da Cultura de Portugal* (1995, p. 87-89), Eça teria deixado de acreditar na revolução.

Todos os ideais expressos nas *Vidas dos santos* estão de acordo com o que

⁶¹ O crítico Antonio SÉRGIO (1946) em seu famigerado artigo no qual defende a questionável tese sobre a obra completa de Eça de Queirós, defende que será nas *Vidas dos santos* que o escritor resolverá o que ele denomina de “problema ético” do ócio e do tédio. Tal conclusão de Sérgio se explica pelo fato de todos os santos de Eça exporem uma preferência pela vida ativa em detrimento da vida contemplativa. Ver: SÉRGIO, Antonio. Notas sobre a imaginação, a fantasia e o problema psicológico-moral na obra novelística de Queirós. In: *Ensaio*. Tomo IV. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1946, p. 55-115.

encontramos sendo veiculado nas crônicas e artigos de jornais que Eça escreveu no mesmo período. Para nossa análise selecionamos dois em que a religião figura. Eles fazem parte da seleção de oito textos que Eça escreveu entre 1892 e 1893 sobre a atualidade européia⁶² e que foram enviados para a *Gazeta de Notícias*, coligidos postumamente. Os artigos encontram-se publicados parte no volume *Ecos de Paris* (1905) e parte nas *Notas contemporâneas* (1909).

Em Fevereiro de 1892 a *Gazeta de Notícias* publicava o artigo *Um Santo Moderno*⁶³, hoje encontrado nas *Notas Contemporâneas*. Neste escrito, Eça noticia o falecimento de um certo Cardeal Manning, arcebispo da Igreja Católica de Westminster, na Inglaterra⁶⁴. No texto temos elementos interessantes que são importantes para notarmos o que Eça estaria pensando sobre a religião e as questões pertinentes a ela no período em que escrevia as ficções que anteriormente analisamos.

As considerações deixam transparecer uma admiração pelo prelado católico, particularidade inusitada em um escrito queirosiano, a contar pelas inúmeras reiteraões de anticlericalismo, inclusive nas ficções desta fase. O motivo da consideração pelo eclesiástico se explica por sua atuação enquanto bispo da Igreja, em ter se empenhado durante toda a vida para “melhorar em toda a terra a vida dos pobres” (USM, p. 180) , sendo “um tribuno e um reformador, um S. Paulo e um Karl Marx” (USM, p. 180) , configurando-se, como o título do artigo diz em “um santo moderno”.

O cardeal colocava a serviço dos pobres toda a sua inteligência, sua humanidade sensível e a autoridade moral, fazendo que tudo se dirigisse para “melhorar o viver moral e material dos pobres (...) para o lado daqueles que sofrem e pedem uma melhor distribuição dos bens humanos” (USM, p. 180), dispondo “ouro, influência da igreja e suave prestígio da virtude. Pobre ele próprio, porque a sua fortuna se fora toda em caridade, era menos como um majestoso protetor do que como um irmão simples, que se misturava às plebes” (USM, p. 180) .

São as características de união entre espiritualidade e ação de Manning que fazem com que Eça atribua a ele um caráter santo, uma santidade ideal bem ao seu gosto e que será veiculada nos textos ficcionais desta época, nos quais a temática religiosa se faz muito presente, pois, segundo Eça, somente o tipo de santidade peculiar de Manning, “com o seu

⁶² Coligidos parte no volume *Ecos de Paris*, parte no volume *Notas Contemporâneas*

⁶³ Doravante USM nas referências de citações.

⁶⁴ O Cardeal Edward Manning, foi cardeal-arcebispo de Westminster entre 1808-1892. Ficou famoso por, como Eça relata, enfatizar a necessidade de superação da desigualdade social, buscar melhorar as condições de trabalho do proletariado e por causa se sua franca adesão aos pobres e marginalizados. (Cf. TATE, 2004, p. 01)

espírito de universal caridade” (USM, p. 179) poderia ser reconhecida naqueles tempos: “a forma social, única que poderia ser compreendida nos nossos tempos, e produzir neles um bem visível” (USM, p. 178).

Para Eça, Manning só não fizera milagres tais quais os santos renomados “por culpa de Voltaire, de Darwin e dos tempos modernos” (USM, p. 178) que tinham suplantado, pelos avanços da ciência e do racionalismo muito da crença mística dos séculos anteriores, sendo, portanto, “um santo, mas um santo do século XIX” (USM, p. 177):

A essência da santidade não difere com os tempos; e a alma de um santo que viva, neste ano da graça de 1892, no fragor e na fumaraça de Londres, é ainda idêntica, nas suas qualidades melhores, à alma de um Santo Antão no seu deserto, ou de um São Francisco de Assis. A forma, porém, dessa santidade tem de ser completamente diferente para que os homens a compreendam, lhe reconheçam a origem divina e a aceitem como força remidora que os vem tornar melhores (USM, p. 177).

E o discurso segue comparando o Cardeal a Santo Antão, São Francisco e S. Juan de Dios (São João da Cruz) e outros ascetas, ressaltando que também Manning teve uma vida de erros, se converteu, espalhou seus bens entre os pobres e viveu uma vida de privações até mesmo na sua condição de bispo.

Na comparação que estabelece, Eça deixa entrever que conhece ao menos informações básicas sobre a vida de alguns dos grandes santos católicos, além de reiterar a idéia veiculada em *A relíquia*, em consonância com Renan, de que caso Cristo regressasse naquele contexto do século XIX a própria instituição religiosa o mataria. Em mais uma prova da reiteração de elementos ligados à religião em outras obras, aqui percebemos a mesma idéia quando Eça propõe a pertinência da forma “moderna” de santidade de Manning como adaptação para o contexto finissecular, pois o radicalismo dos místicos passados seria rapidamente suprimido pelas instituições:

Um Santo Antão, coberto de chagas de penitência, comendo raízes numa toca, à beira de um rio caudaloso, e rechaçando de noite, com brados desoladores, os assaltos de Satanás; um São Francisco de Assis, roubando o pai para edificar capelas, abraçando as árvores a chorar da abundância do seu amor e pregando ardentemente às aves e aos gados no meio dos campos; um S. Juan de Dios, despindo-se todo, numa praça de Sevilha, para agasalhar criancinhas nuas – não poderiam persistir durante um dia no meio da nossa civilização, onde tudo o que

excede a mediania e desconcerta a rotina harmoniosa é eliminado pela polícia em nome da ordem. E estes três grandes santos, dos mais puros da cristandade, considerados hoje pela magistratura e pela ciência como vagabundos ou insensatos, terminariam o seu sonho celeste em asilos, se não em prisões (USM, p. 177)

A própria ironia discursiva presente no texto e nos outros escritos, inclusive os ficcionais, fazem-nos admitir que a Igreja Católica também estaria entre a magistratura e a ciência, entre as instituições que eliminariam os místicos, como supôs Eça, no esteio de Renan, em *A relíquia*.

Na conclusão do texto encontramos uma interessante constatação acerca da santidade de Manning, pois, após a sua morte, uma grande comoção popular tomou conta de Londres, o que faz Eça concluir: “Hoje já não é o papa, mas o povo que canoniza” (USM, p. 181). Depreende-se do final do texto a pouca importância que Eça ainda atribuía à instituição religiosa em si, dando visibilidade mais para o povo que para a Igreja.

Há embutida nesta pequena frase do desfecho uma das principais peculiaridades das obras de Eça e que será perceptível sobretudo nos seus textos que apresentam temas religiosos: a religiosidade hostil a qualquer polarização teocrática ou dogmática, principalmente aquela gerida pela Igreja Católica. De fato, conformismo não seria a palavra apropriada para classificar o posicionamento de Eça com relação à Igreja no final da vida, como muitos críticos propuseram.

Um outro texto jornalístico que também é muito revelador dessas características que estamos analisando será *A Encíclica Poética*⁶⁵, artigo publicado na *Revista Moderna*, em 20 de Outubro 1897, e coligido também nas *Notas Contemporâneas*.

Percebemos de antemão que se trata de um daqueles escritos de Eça em que a crítica é permeada por uma fina ironia. O escritor versa sobre uma epístola que o Papa Leão XIII⁶⁶ dedicara a um certo Fabricius Rufus, na qual o pontífice, grande conhecedor do latim e adepto de passatempos literários, indicava sugestões do que seria uma nobre “alimentação cristã”, um “regímen que melhor conserva a saúde, robustece a força, torna o espírito sutil e

⁶⁵ Doravante AEP nas referências de citações.

⁶⁶ O papa Leão XIII é quem estabelece a doutrina social da Igreja Católica, determinando uma maior aproximação da Igreja com o mundo laico. Suas encíclicas são famosas por demonstrarem sensibilidade com os problemas sociais, a encíclica *Rerum Novarum* (1891) é exemplo disso. De fato, o papa possuía o costume de publicar, em meio às suas encíclicas, uma ou outra epístola onde expunha aos fiéis seus dotes literários. (Cf. FERREIRA, 2002, p. 01)

livre e conduz a uma velhice verdejante” (AEP, p. 334), enfim, uma “encíclica poética sobre a alimentação cristã” (AEP, p. 334).

Eça que, tudo indica, pensava uma solução para a crise social do tempo pelo viés da renúncia pessoal e da total dedicação aos mais necessitados - ao menos é assim que ele representa a santidade, conforme observamos nas *Vidas dos santos* – indigna-se com a carta papal e sarcasticamente, com a sutileza da ironia, começa a questionar as “dicas culinárias” que, por serem provenientes da suprema autoridade da Igreja, “baixa pois sobre todos os católicos, com a força e a autoridade de um mandamento” (AEP, p.335).

Para Eça o escrito de Leão XIII “desmente toda a sublime experiência da vida evangélica e se coloca como um mundano antagonismo com a seráfica história dos Doutores e dos Santos” (AEP, p. 335), pois opõe-se explicitamente aos ensinamentos de santos e místicos da Igreja, parecendo ter sido composto mais por um pagão do calibre de Horácio do que pelo sucessor de Cristo. Minuciosamente Eça aparenta ir lendo linha por linha da carta, tecendo comentários sempre no intuito de comparar os ensinamentos do papa com o posicionamento e os ensinamentos de vários santos da Igreja, num intenso diálogo crítico e sarcástico com “sua santidade”.

Em oposição às indicações “politicamente corretas” de como colocar a mesa, as bebidas e as suntuosas guloseimas que se vão servir, dirigida pelo papa para o tal Rufus, Eça contrapõe as dificuldades, abdições e renúncias feitas pelos santos para mortificar a carne e assim exaltar o espírito, sempre ressaltando a perfeição de vida alcançada por cada um deles em decorrência dos sofrimentos:

E onde houve, Santíssimo Padre, robustezas magníficas e almas lavadas de cuidados, que se comparem às destes ditosos (...) E a alegria destes simples era tão perfeita, tão transparente a quietação dos seus corações, que só o contemplar translúcido lampejo dos seus olhos sumidos nas rugas, ou o riso inefável das suas velhíssimas bocas desdentadas, curava as maiores melancolias humanas (...) E agora recordada, a áspera abstinência destes homens, recordai as suas obras sublimes! Mais mal alimentados que os bichos das matas em tempo de neve, eles possuíram uma energia e uma largueza de atividade, que por vezes, mudava o feitio moral do mundo (USM, p. 337; 338; 339)

E a fina ironia imersa nas comparações transforma-se, na medida em que Eça caminha para a conclusão, em crítica ferina e sarcástica, colocando em xeque a figura do papa e a legitimidade de seu escrito:

E estes eram verdadeiros homens! E, só de os nomear, os joelhos se vergam de deslumbrada adoração! Pois para viverem assim, tão sobrenaturalmente fortes, não se nutriam desses ovos, e mel do Himeto, e galinha e vitela, e couve saborosa, e pêssego rubicundo, e quentes vinhos - que nosso santo padre, com tão meiga solicitude pelos seus filhos em Cristo, nos prescreve em lustrosos versos latinos. ao contrário! (...) Nem esse confortável regímen, santíssimo Padre, prolonga a vida! Nunca efêmera vida humana atingiu tão descomedidas cifras de anos, como nesse deserto do eterno jejum (AEP, p. 341)

Ainda no intuito de corroborar sua crítica, Eça cita o nome e detalhes da vida de dezenas de santos, muitos deles desconhecidos e que pertencem, em sua maioria, ao contexto de renúncias e severas mortificações da espiritualidade medieval, para afirmar no final do artigo de forma irônica e ferina:

Mas por fim o que mais me surpreende e perturba é que tão doce e humano Papa, de génio tão espiritual, e Papa que tanto amamos, levante assim nos cimos da Igreja uma tão apetitosa mesa, e alastre de galinhas, de vitela, de vinhos suaves e de frutas rubicundas, e nela se sente risonhamente com um pagão - enquanto em redor arregalam os olhos tristes tantas criancinhas famintas, e por trás delas as mães pálidas, e para além os pais sem trabalho e sem lenha no lar enrugam a face sombria, e mais longe os velhos de secular miséria murmuram amargamente... Na verdade, na verdade! Grande é a certeza do Papa e larga a sua ternura! Mas não penso que, diante desta esfaimada e rota plebe, nem S. Bento, nem o pobrezinho de Assis, nem o bom S. Vicente de Paula, nem esse tresloucado S. João de Deus, nem o nosso velho Santo António, nem S. Gregório ou Pio V, que eram também Papas e devotos das letras antigas, se entregassem ao regalo de compor, sobre a arte de Bem - Comer, uma honesta Epístola Horaciana, de elegante latinidade. (AEP, p. 343).

A crítica de Eça expõe-se da mesma forma que está empregada nos outros textos que já analisamos, a indignação do escritor procede do fato de uma autoridade do calibre do papa, ao invés de se preocupar com a pobreza e a exclusão da sociedade, demonstrava esforço em compor uma “encíclica” que perto da desigualdade social que assolava o mundo, configura-se

superficial e desnecessária. O teor moralizante presente na postura de alguns santos parece não somente servir como contraponto, mas também revela uma espécie de reconhecimento por parte de Eça com relação ao desapego e virtude que claramente não condiziam com as recomendações culinárias do papa. E atentemos para um detalhe com relação aos santos citados: para criticar o papa Eça retoma de forma positiva os elementos ascéticos de alguns santos que foram justamente seu alvo de crítica nas *Vidas dos santos*, tais como a contemplação e a santidade “individualista”. É mais um exemplo da oscilação com que Eça trabalhará com os temas religiosos, utilizando-os não como elementos inquestionáveis, por serem pertinentes ao campo espiritual, mas, de acordo com seus interesses os critica e faz revisão.

Tal familiaridade com a vida de tantos santos percebida neste texto e em tantos outros poderia sugerir ao leitor mais desavisado que Eça era um fervoroso leitor de hagiografias, mas, segundo constatações de MATOS (1993), a partir da interpretação da obra de Luís Viana Filho, *A vida de Eça de Queirós* (1983), Eça fizera somente leituras esparsas do volumoso *Dictionary of miracle* (1834) de Cobham Brewer, no que constituíram pequenas traduções de alguns milagres, segundo MATOS (1993, p. 270) “apenas fichas de trabalho para um empreendimento futuro para equilibrar o seu estado financeiro sempre em dificuldade”⁶⁷. Também temos a confissão de Eça na carta a Eduardo Prado de 1892, já referida, que por estes idos ele estaria lendo hagiológicos.

Provavelmente temos aqui reminiscências dessas leituras, pois seria impossível Eça apenas supor detalhes tão particulares da vida de dezenas de santos sem antes consultar obras especializadas. O que motivou o autor a ler o *Dictionary*, bem como quais hagiologias ou com qual intensidade as leu, são perguntas para serem solucionadas em pesquisa futura, já que não é nosso objetivo aqui.

Após as constatações observadas nessas duas crônicas, poderíamos inferir que Eça transportou para a Idade Média, de forma ficcional nas *Vidas dos santos*, todas as críticas que ele vinha desenvolvendo com relação à religião. As origens dos males do povo, a miséria, fome e morte, parecem estar implicitamente ligadas ao contexto medieval no qual a Igreja tinha participação privilegiada e concomitantemente pouco fazia para tentar solucioná-los.

⁶⁷ Foi através dessas fichas que o editor António Maria Pereira publicou em 1900, logo após a morte de Eça, o *Dicionário de milagres*, o qual, na verdade é constituído por resenhas de milagres ilustrados somente nos verbetes A e B (cf. MATOS, 1993, p. 270). Justamente por isso Matos reitera que o *Dicionário* editado por Pereira pouco tem de Eça, somente sendo as fichas de trabalho de outrora, anotações essas que configuram uma leitura rápida e pontual acerca dos milagres de poucos santos.

Parece não ser muito diferente do contexto finissecular de Eça, no qual um papa preocupa-se com “as boas maneiras” à mesa e um cardeal é uma exceção no devotamento pelos pobres e na luta pela resolução de problemas sociais.

Ainda neste sentido, cabe aqui traçarmos um paralelo com alguns elementos biográficos, inclusive já analisados, mas que valem a pena ser reiterados. Antero de Quental parece ter certa influência sobre Eça no que diz respeito à discussão sobre o conceito de santidade e religiosidade da última fase. Quando relembra dos ideais de Antero de Quental, no *In Memoriam*, Eça faz a seguinte observação sobre a filosofia de vida adotada pelo amigo no final da vida:

E a lei moral dessa filosofia (...) consistia em renunciar a tudo quanto limita e escraviza o espírito – egoísmo, paixões, vaidades, ambições, contingências, materialidades do mundo, e em procurar a união do espírito, assim libertado e limpo de todo o pesado lodo terreno, com o seu tipo de perfeição que usualmente se chama “Deus”. Essa união, em que a vontade limitada se dissolve na vontade absoluta, será tanto mais eficaz quanto mais completa for a renúncia a tudo o que é egoísta, particular, individual. E só pela união com o ser perfeito, de que essa renúncia é instrumento e condição, se realiza o bem, o bem supremo, fim verdadeiro de toda a vida, fim divino a que tende o universo. Em resumo, a lei moral do homem é o constante aperfeiçoamento e a progressividade da santidade. (AQ, p. 280)

Parece que temos um resumo dos elementos presentes nas vidas dos santos e nas crônicas que investigamos. Ainda segundo Eça, a rotina de Antero na casa na Vila do Conde, em seus últimos anos de vida, era tal qual aquilo que pensava acerca da santidade, ele vivia como o “velho Santo Antão no Monte Colzim”, entregue “ao ideal, à perfeição, à vida eterna”, restringia-se aos hábitos de uma “freira velha, de quem alegremente se despojou de tudo quanto embaraça, atravanca a vida de cada dia, para encetar a alta conquista da liberdade” (AQ, p. 281)

Para nós, muito provavelmente, o comportamento de Antero no final da vida, relegou a Eça alguns princípios para a composição das vidas de Gil, Onofre e Cristóvão. Não que o escritor tenha incorporado essa filosofia de Antero, mas que a tenha usado como tema para suas reflexões, dirigindo-a às suas aspirações humanitárias. Lembremos que é o próprio Eça que no *In memoriam* atribui o epíteto de “gênio que era um santo” a Antero, a cujos pés ele teria passado a vida. Conforme palavras do próprio Eça, Antero, em sua fase final, só se

preocupava com o desejo de uma perfeição que não era individual, mas universal, diferenciando-se, inclusive de alguns santos:

(...) ele só se ocupava com o aperfeiçoamento da sua alma, ou como diria um católico, com a sua “salvação”. Não salvação individual e egoísta, como a dos santos, mas salvação de todos, salvação para todos, penetração lenta no bem próprio para dele fazer um instrumento do bem universal (...) E Antero perdia-se em leituras, em meditações “num desejo permanente de sentir na sua consciência de homem latejar a consciência do universo – eis o abstrato emprego dos seus nobres dias. (AQ, p. 281)

Qualquer semelhança com *São Cristóvão* que gostaria de abraçar o universo, para nós, não é mera coincidência.

Portanto, a religiosidade expressa nas obras de Eça na última década de vida parece ser uma imbricação de tudo o que o autor estava pensando acerca da religião naquela altura: o respeito por uma espiritualidade engajada como a do Cardeal Manning em oposição à uma vida de contemplação individual e passiva de alguns ascetas; o desapego material não exortado pelo Papa Leão XIII; a “santidade” de Santo Antero e, logicamente, a recorrente crítica à instituição religiosa e alguns de seus membros.

Tal forma de encarar a religião está em sintonia com os pensamentos de Eça acerca da modernidade do final século XIX, pois, como poderemos notar em todos os textos desta fase, ficcionais ou não, o escritor parece reconhecer que a mesma modernidade almejada na juventude por ele e por seus amigos de Geração, aquela que trazia o progresso, trazia também consigo a concentração de renda, a miséria e a exclusão social. Essa “mão dupla” da modernidade, da industrialização serão temas desenvolvidos em plenitude nas duas últimas grandes ficções de Eça *A cidade e as serras* e *A ilustre casa de Ramires*.

O que podemos perceber é que a forma com que Eça veicula os temas religiosos não mudou, apenas se adequou segundo cada período da vida do autor, segundo as leituras, acontecimentos e situações que ele vislumbrava em determinado período como saída para a crise que Portugal e o mundo viviam. Dentro desta adequação, percebemos as várias nuances dos motes religiosos, como a figura de Cristo, condizentes com a mensagem que cada obra buscava veicular, culminando com o modelo de santidade que Eça considerava como ideal - talvez aquela que ele não conseguiu esboçar no Jesus de Eliziel e muito menos de Teodorico, mas conseguiu delinear no Cristo de “O suave milagre”.

No fim da vida Eça parece considerar que muito mais do que morrer para ter a comunhão com a natureza – que aliás, no último decênio de vida, continua valorizada - era necessário, sobretudo, ter solidariedade, doar-se por aqueles que mais necessitam. A Liberdade panteísta almejada nas *Prosas bárbaras* continua sendo perseguida, porém agora a morte já não se vislumbra como método definitivo para alcançá-la. O desapego material e a luta pela superação da desigualdade social, o completar-se no outro, é que se coloca como solução para a realização da vida plena.

4 - CONCLUSÃO

É necessário acutilar o mundo oficial, o mundo sentimental, o mundo literário, o mundo agrícola, o mundo supersticioso – e com todo o respeito pelas instituições que são de origem eterna, destruir as falsas interpretações e falsas realizações que lhe dá uma sociedade podre (Eça de Queirós, carta a Teófilo Braga de 12/03/1878)

Em nosso trabalho procuramos mostrar o quanto uma leitura polarizada da obra de Eça de Queirós, realizada pela crítica literária durante muitos anos e que não pressupôs a liberdade de criação do autor, prejudicou a compreensão de diversos textos queirosianos, não somente aqueles nos quais a temática religiosa se faz presente, mas, em toda a produção do escritor, de um modo geral.

Vimos que, injustamente, exigências eram feitas com relação à obra de Eça e o não cumprimento das “regras” impostas caracterizava esta ou aquela interpretação, pautadas, quase sempre, em um suposto antagonismo de temas do qual a produção do escritor estaria imbuída: ou de um “reacionarismo negativo” ou de um “reacionarismo positivo”. Ainda como exemplo final disso, pressupondo os críticos que tomamos como referência de leitura polarizada em nosso trabalho, encontramos um outro texto de António José Saraiva publicado no jornal *Primeiro de janeiro* em 31 de agosto de 1949 e coligido depois do volume II de *Para a história da cultura em Portugal* (1995).

Nesse pequeno artigo intitulado “A sublimação mística em Eça de Queirós”, Saraiva faz comentários sobre o, na época, recente livro de Jaime Cortesão *Eça de Queiroz e a questão social*. Não encontramos nenhum ataque crítico à obra de Cortesão, como poderíamos ser levados a pensar antecipadamente, ao contrário, Saraiva, tendo como anteparo a leitura de Jaime Cortesão, emite comentários às várias críticas queirosianas produzidas até então, questionando, paradoxalmente, justamente aquilo que ambos não defenderam em suas obras: a liberdade de criação de Eça.

Saraiva pressupõe que muitas apreciações críticas da obra queirosiana são “lisonjeiras, ou desfavoráveis ao escritor, que ora aparece como um filho pródigo arrependido, ora aparece como um desertor, ora apenas como pessoa amiga das suas comodidades” (SARAIVA, 1995, p. 87) e, contraditoriamente, ao mesmo tempo, enfatiza sua recorrente idéia de que a última

fase de Eça “está envolvida numa enigmática obscuridade”, sem “nexo que as ligue com a obra queirosiana anterior” (SARAIVA, 1995, p.87).

E o artigo, que inicialmente parece reconhecer a inutilidade da polarização, acaba por expor de forma mais categórica as exigências com relação aos escritos de Eça que o autor havia feito em *As idéias de Eça de Queirós*:

O que Eça procurava e queria com o *Crime do padre Amaro* ou com *O primo Basílio* sabemos-lo nós; assim como sabemos em que grupo ele trabalhava e a que corrente de ideais aderira. Mas é muito mais difícil saber o que tem ele em vista com a *Correspondência de Fradique Mendes*, ou a *Ilustre casa de Ramires*, ou a *Vida dos Santos* (SARAIVA, 1995, p. 87)

Parece ser a não veiculação de uma mensagem específica que faz o crítico taxar as obras derradeiras como sendo encobertas por uma “enigmática obscuridade”, posicionamento não muito diverso do assumido por Jaime Cortesão com relação às obras iniciais, como percebemos no estudo que realizamos, e que se estabeleceu como recuado princípio de análise para as obras de Eça de Queirós, como um todo. O pequeno artigo de Saraiva finda com a mesma pergunta com que o crítico o iniciou “por que motivo a um Eça racionalista se subsistiu um Eça místico?” (SARAIVA, 1995, p. 89).

Como já exploramos, a temática religiosa e algumas particularidades da última fase serão os motivos principais para as leituras polarizadas que sugeriram para Eça a pecha de reacionário ou apaziguado com relação aos seus escritos iniciais. O mote para tal modelo de leitura sempre foi uma comparação enaltecida dos escritos da primeira e da segunda fases do escritor, nas quais a crítica ferina foi mais proeminente, em detrimento dos últimos textos considerados pacificados.

A principal justificativa para esse movimento crítico que busca um posicionamento ideológico claro, e que tornou-se pouco ou nada produtivo, era o suposto argumento que Eça de Queirós havia “mudado” sua ideologia no último decênio de vida justamente por veicular em seus escritos, de várias maneiras, uma valorização da cultura portuguesa, na qual a religião figurou como peça fundamental.

Em nossa análise, com relação especificamente à temática religiosa, mas com desdobramento para outros temas, percebemos nitidamente uma permanência de características temáticas que difere muito das denominadas “mudanças” que por muito tempo

a crítica apontou. Movimento que preferimos denominar de “adequação da forma” com que figuram nas obras que analisamos uma intensa dialética no desenvolvimento de vários temas - característica essa sugerida por Antonio CANDIDO (1964) em seu estudo “Entre campo e cidade”, o qual também averiguamos.

Para nós, Eça de Queirós sugere ter diante de si muitas teses que pensava serem procedentes para explicar a realidade social que o cercava, realidade essa que, logicamente, se alternou ao longo de sua vida. Portanto, nada mais natural, que, de acordo com o contexto vivido, ele distribuísse essas teses conforme julgasse melhor. Utilizando uma metáfora: Eça manipulava com dosagens moderadas os mesmos ingredientes para sua receita, conforme a ocasião.

As moderações fazem com que em determinadas fases o autor revele-se crítico mordaz e ferino e em outras obtenha uma imagem mais pacificadora, contudo, o fundamento crítico perdura do princípio ao fim de sua obra, sustentando-se em um modelo de desequilíbrio e tensão que perpassa as diversas fases de produção, bem como em um campo discursivo com avanços e recuos, acordos e desacordos, perguntas com e sem respostas, enfim, uma infundável inquietação com relação aos temas religiosos.

A tensão aponta para a impossibilidade da escolha entre um polo ou outro, desta ou daquela fase como sendo a mais representativa da obra de Eça. Essa tensão transparece sobretudo um escritor que se abre às diversas linhas de pensamento que lhe são disponíveis, não se posicionando nem à direita e nem à esquerda, mas aproveitando elementos de diversos pontos de vistas na forma de pensar e encarar a vida.

A figuração de Jesus Cristo na totalidade da obra queirosiana pode ser exemplo desse movimento de tensão e oscilação.

Em “A Morte de Jesus” vemos a representação do Cristo e o questionamento de sua ação social, pela não associação a um princípio de luta organizada. Toda a problemática está centrada em uma das últimas frases pronunciadas por ele para Eliziel “O meu reino não é deste mundo”. Em *A relíquia* temos a intensificação dos questionamentos presentes em “A Morte...” e a plenitude da crítica ao Jesus miraculoso. Presencia-se a “revelação” de que não houve plano divino para sua morte, mas sim um complô humano que poderia ter acontecido com qualquer outro que incomodasse os poderes vigentes. Novamente, depois de inúmeras desconstruções, temos reiterados os questionamentos acerca da figura de Jesus ainda no sentido de sua natureza divina/humana, com a humanidade sendo ressaltada, pois, como

dissemos, percebemos explicitado um homem idealista que morreu devido as críticas que teceu às classes estabelecidas.

Na última figuração do Cristo em “O suave milagre” notamos um avanço no tratamento dado ao seu caráter revolucionário que será desvelado de forma extremosa. Temos sobressalente a natureza social em detrimento da divina. A santidade de Jesus está explicitamente ligada ao interesse pelos mais necessitados; a mensagem veiculada é justamente essa: ele só é divino porque se importa com os mais desprovidos, evoluindo do “reino que não é deste mundo” para o “Aqui estou!”. Por outro lado, as dúvidas quanto ao caráter divino do Cristo não cessam.

Todas as narrativas terão como tema permanente o questionamento da mensagem evangélica de Jesus no ponto em que a natureza divina se sobrepõe a qualquer interesse social, ocasionando uma sutil porém complexa tensão acerca do caráter divino/humano de Jesus. O processo de transformação dos Cristos, que corresponde menos às mudanças do que à intensificação e adequação, conforme foi se configurando, terá prolongamento no ideal de santidade expresso nas *Vidas dos santos* e nos textos escritos na última fase, como analisamos.

Na atuação de todos os santos, por exemplo, parece haver uma espécie de solução para as perguntas feitas por Eliziel para Jesus sobre a oposição entre palavra e ação. Gil, Onofre e Cristóvão prolongaram a mensagem do “suave” Jesus que não impulsionou nenhuma guerrilha, mas inspirou uma revolução pacífica em um cristianismo de ação e não de contemplação.

Desta feita, somos levados a crer, a partir de nossos estudos e de todos aqueles averiguados para a realização desse trabalho, que Eça parece nunca ter deixado de idealizar Jesus e um projeto de santidade muito diverso daquele que a instituição religiosa propõe. Cristo sempre figurou em suas obras como um injustiçado que padeceu sob as indiferenças e orgulho dos homens pelo fato de querer romper com as desigualdades sociais e agir em favor de seus ideais. É neste sentido que o Jesus Cristo histórico parece despertar uma extrema sedução em Eça de Queirós como bem observaram SARAIVA (1950, p. 82) e BUENO (2000, p. 178).

A sedução, em parte parecida com aquela exercida sobre Eliziel, perpassa as qualidades morais e humanas exemplares – sem um fundo transcendente – que Eça atribuirá a Jesus, além, obviamente, do fato de a mensagem evangélica do Cristo fazer uma

contraposição ao espírito pequeno burguês que o escritor sempre criticou. O fato de Jesus não demonstrar um sentimento revolucionário prático, mas uma “revolução” do “coração”, da “alma” foi, pelo que se depreende, o elemento de grande tensão que encontramos em todas as caracterizações dos Cristos.

A questão da divindade de Jesus, cerne da religião institucional, de fato, terá pouca importância para Eça nas ilustrações do inspirador do Cristianismo. A grande façanha de Jesus está mesmo no tipo de sociedade que pregou e de como viveu, enfim, em seu ideal. Por isso Eça demonstra não o interesse sobrenatural, mas o natural pela figura de Cristo; o estado da consciência⁶⁸, dos pensamentos, da ação do Cristo histórico. Transparece interesse em conhecer na profundidade a plenitude de Cristo, não o santo, mas o homem, aquele que foi, como os próprios textos do escritor por diversas vezes mencionam, o “admirável amigo dos homens”.

Talvez por isso encontremos a insistente dessacralização e uma série de desconstruções operadas por Eça com relação à figura canônica.

A admiração pelo Jesus histórico demonstrada pelo escritor é tributária dos ideais da Geração de 70. O Jesus queiroziano nunca deixou de estar em sintonia com aquilo que a grande maioria dos integrantes da Geração pensavam acerca da figura de Cristo e de seus ensinamentos em comparação à “revolução” que eles pretendiam realizar em Portugal.

O próprio Antero resumirá o sentimento comparativo na conclusão das *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*, considerado, por assim dizer, o manifesto da Geração de 70:

Há mais de 1800 anos apresentava o mundo romano um singular espectáculo. Uma sociedade gasta se aluía, mas que, ao seu aluir-se, se debatia, lutava, perseguia, para conservar os seus privilégios, os seus preconceitos, os seus vícios, a sua podridão: ao lado dela, no meio dela, uma sociedade nova, embrionária, só rica de idéias, aspirações e justos sentimentos, sofrendo, padecendo, mas crescendo por entre os padecimentos. A idéia deste mundo novo impõe-se gradualmente ao mundo velho, converte-o, transforma-o: chega um dia em que o elimina, e a humanidade conta

⁶⁸ No *In Memoriam* de Antero de Quental Eça faz referência a uma suposta “Ordem dos Mateiros”, agremiação sonhada por Antero, que provavelmente se seguiria aos “Vencidos na vida”. Embora percebamos um certo tom de pilhéria e de ironia jocosa nas reminiscências de Eça, pois segundo ele, Antero havia recordado “rindo” suas intenções, temos expresso no texto aquilo que, de fato, parece ser a postura adotada por Eça e seus amigos de 70 quando pensam na figura de Jesus e em uma “renovação religiosa”. Entre os objetivos da “ordem” estava a revelação da “consciência de Cristo” que, ao nosso ver, é justamente a importância dada ao Jesus histórico em detrimento do Jesus divino ressaltado pela Igreja.

mais uma civilização. Chamou a isto o Cristianismo. Pois bem, meus senhores: o Cristianismo foi a Revolução do mundo antigo: a Revolução não é mais do que o Cristianismo do mundo moderno. (QUENTAL, 1942, p. 141-142)

O cristianismo primitivo é tido por Antero como algo louvável, inclusive passível de inspiração para a renovação que a plêiade de 70 almejava para aquela conjuntura. Por outro lado, a crítica à instituição religiosa seria um dos objetivos de todos os componentes da Geração para a modernização do país, justamente pelo fato de alguns membros do clero terem deturpado a “revolução” cristã primitiva em favor de seus próprios interesses, influenciando as decisões pertinentes ao Estado, a formação educacional/moral do povo, o atraso das ciências, do pensamento livre, fatos que, enfim, foram uma das principais causas da decadência de Portugal⁶⁹, segundo os jovens de 70.

BUENO (2000, p. 28) lembra que se por um lado a maioria dos membros teciam críticas à instituição religiosa hipócrita e materialista que vigorava em Portugal, por outro, demonstravam um interesse em preservar os principais valores do cristianismo bem como a figura de Cristo.

As contradições e ambigüidades foram componentes típicos de todos os representantes da Geração de 70 (cf. MATOS, 1993; RIBEIRO, 1994, p. 77) “uma constante oscilação entre um idealismo socialista por vezes utópico e um cepticismo finissecular que chega a tomar forma de niilismo” (cf. MATOS, 1993, p. 475). São essas ambigüidades, inclusive, que provavelmente impulsionaram a criação e o desenvolvimento da considerada última agremiação da Geração de 70, os *Vencidos da Vida*.

Portanto, Eça parece ser fiel a essas ambigüidades propostas pelos teóricos, pois, embora mantivesse o posicionamento de crítica ferina ao clero, demonstrava interesse pela mensagem evangélica de Jesus Cristo, bem que se diga, um Cristo antiinstitucional, revolucionário e voltado para os pobres, essencialmente amor e muito próximo do Cristo da religiosidade popular. Aliás, embora não tenhamos realizado um minucioso estudo sobre tal vertente, fica aparente para nós que o resgate das práticas religiosas sem cunho institucional, como o das “igrejas nacionais”, era um projeto não declarado da Geração de 70.

Concordamos com SANTANA (1997, p. 387) quando propõe que Eça nunca realizou uma revisão em suas posições quanto ao catolicismo, seguindo sempre a mesma linha de

⁶⁹ Ver: QUENTAL, Antero de. Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos. In: *Prosas Escolhidas* (org. por Fidelino Figueiredo). Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1942, pp. 95-142.

raciocínio crítico quando o assunto era a religião institucional. A religião que vemos prefigurada na obra do escritor nada possui de institucional. Os cristos e os santos de Eça estão sempre à margem do Cristo e dos santos oficiais, eclesiásticos, com contornos do catolicismo medieval que exigiam abdições, sofrimentos, mortificações, eliminando o lado corpóreo dos homens, além de uma santidade individualista e de contemplação.

Por outro lado, eles estão sempre retomando preceitos do Jesus evangélico que emana simplicidade, singeleza, amor ideal, priorizando o homem acima de tudo, além de propor uma postura revolucionária e uma santidade que visam a mudança social e um ascetismo prático. Desta forma, muito ao contrário de guardar pouca relação com o restante da obra de Eça, as *Vidas dos Santos* inserem-se no ideal de santidade que vinha sendo manifestado com as figuras de Jesus.

Os três santos alcançaram a santidade de uma forma particular, mas todos terão o mesmo princípio divino: a luta pela eliminação da desigualdade e do sofrimento social demonstrando que a religião só faz sentido quando praticada em prol do próximo. E a santidade para Eça parece possuir algo daquilo que complementava seus pensamentos desde sempre: o “milagre” para o escritor se dá, pois, no fato do homem se importar com seu semelhante.

Como referimos, a santidade exposta por Eça destoava e muito daquilo que a instituição religiosa divulgava. Tanto os santos quanto os Cristos de Eça revelam uma contraposição à Igreja que pode ser um outro ponto de análise para a permanência de características em obras nas quais a temática religiosa está presente.

A crítica à Igreja parece não somente perdurar, mas ao nosso ver, aumenta e se faz mais ferina, na medida em que se intensificam os escritos nos quais a temática religiosa é mais constante, como os da última fase.

Indiretamente, em todas as figuras dos Cristos, vislumbra-se a defesa de que Jesus não queria instituir uma religião com regras, as quais ele mesmo criticou na instituição judaica e, neste sentido, a mensagem de *A relíquia* abrange todas as outras obras queirosianas em que temos ressaltados os temas religiosos.

A crítica religiosa em geral é dirigida não somente a uma parcela do clero – em um anticlericalismo rasteiro, como muitos críticos apontaram, insinuando ser somente “o padre” o objeto do ataque - mas também aos leigos e à própria doutrina dogmática que “incrementou” os ensinamentos evangélicos e a figura de Jesus, e essa crítica está presente desde o “vago

misticismo religioso” das *Prosas bárbaras*, passando pelos “evangelhos” de Eliziel e Teodorico, chegando até o suave Jesus e às “piedosas” *Vidas dos Santos*.

Consoante Matos:

Eça considerou sempre a igreja como pervertora dos ideais primitivos do cristianismo, pela sua aliança com os poderosos e os ricos, pela sua aliança com uma ordem social eminentemente anticristã, pelo seu comprazimento com superstições grosseiras e liturgias materializantes (MATOS, 1993, p. 105)

O povo católico português em si foi alvo constante de Eça por causa da hipocrisia religiosa, das ridículas superstições, da perversão da devoção, do apego aos bens terrenos e tais quais alguns padres, os “cristãos” eram envoltos com interesses políticos mesquinhos e que ocasionavam mais exclusão e atraso para Portugal.

Nos textos biográficos, percebemos um Eça que vislumbra a religião como parte importante na resolução de problemas sociais. E tais constatações dos artigos figuram diluídos na obra ficcional. As críticas estão voltadas para uma parcela da Igreja específica, pois, nitidamente se percebe a preservação de alguns clérigos que transparecem uma conduta positiva, figurando, assim, dois tipos de Igreja na obra queirosiana: a institucional, com seus hipócritas e interesseiros representantes e uma outra Igreja pobre, na qual elementos da religiosidade popular são dominantes.

Tal fato faz nos pensar que Eça transparece também, para além da crítica virulenta e do anticlericalismo, um desejo de renovação, de reavivamento, de coerência para com a instituição religiosa. Como percebemos em “O bock ideal”, a ficção de Eça parece enfatizar que a Igreja:

(...) passe da estreiteza do Romantismo para uma catolicidade mais larga; que em lugar de mandar às nações núncios, lhes mande apóstolos; que retome a obra da primitiva Igreja, desentulhe o princípio cristão de todas as aluviões temporais que o sufocam, e de novo assuma o governo no puro das almas, para as conduzir à justiça social! (OBI, p. 255)

A *Vidas dos santos* e as crônicas derradeiras estão imbuídas de todas as características críticas encontradas nas outras fases. O Eça que se aventura na hagiografia é o mesmo Eça da crítica ferina dos primeiros escritos. É na produção derradeira que podemos encontrar uma

espécie de conjunção do desejo de renovação que Eça parece querer para a religiosidade, pois, ao apontar a santidade ideal, Eça também aponta as incoerências de toda a religiosidade difundida pela Igreja, de um modo geral. Muitos dogmas, doutrinas e o modelo de ascese contemplativa estavam na contra-mão dos santos modernos que o mundo precisava, santos que tivessem uma sintonia com uma salvação coletiva e não individual, que, tal qual o Cardeal Manning, tivesse como interesse primeiro os desprovidos e injustiçados.

Nessa opção pela santidade na ação social, temos também veiculada a mensagem daquilo que Eça esboçara na questão da Consciência, quando o homem aderisse a si mesmo.

Outro elemento que testemunha a dialética com que os temas religiosos são desenvolvidos, bem como a constância com que eles figuram desde os primeiros escritos até os últimos, é a natureza.

Na primeira fase, influenciado provavelmente pelas leituras feitas em Coimbra⁷⁰ e no período posterior à formatura, Eça expõe em seus escritos uma Natureza sacralizada e “santa” que na última fase toma contornos não tão divinizantes, mas que conserva a admiração e o sentido de pureza, bondade, simplicidade e espontaneidade, atuando ainda como contraponto à religiosidade institucional, bem como à idolatria da técnica, da civilização mecânica e da vida moderna desumanizadora que na última década de vida inquietou sobremaneira o escritor.

A natureza nos escritos derradeiros, embora não esteja mais associada a um caráter panteísta continua com os mesmos fundamentos de contraposição, de comparação à realidade que Eça queria criticar e é ela que ajudará na caracterização contestadora dos santos e que também funcionará como crítica contestadora na história de Jacinto em *A cidade e as serras*, por exemplo. Na vida de Gil, Onofre e Cristóvão ficará latente o mesmo contexto evocado para Jesus em “A morte...”, *A relíquia* e “O suave milagre”, ou seja, a lembrança feita à vida de paz, tranquilidade e doçura desfrutadas na Galiléia, em um país remoto, perto de um povo simples que cuidava de seus afazeres diários, preocupado com a alimentação e o bem viver, sem as inquietações das fábricas, máquinas, progresso e agitação, enfim, sem a vida urbana.

⁷⁰ Através de nosso estudo ficou patente a intensa intertextualidade presente na obra de Eça. O discurso parodístico com efeito irônico de crítica e as inversões subversivas que constroem o universo carnavalesado, como no caso de *A relíquia*, confirmam a hipótese de que Eça serviu-se da intertextualidade para construir muito da sua crítica contestadora acerca da instituição religiosa e dos padrões sociais que a igreja estabelecia, bem como ao comportamento hipócrita de seus seguidores. Nos parece corriqueiro o grande nível de intertextualidade encontrada em muitos textos de Eça de Queirós, para lê-los é muitas vezes necessário usar uma leitura contrastiva do que linear, demonstrando que em alguns casos é condição *sine qua non* que se abarque o recurso intertextual para a compreensão da obra.

A industrialização e a modernidade, elogiadas e ambicionadas por todos da Geração de 70, mostravam para Eça no final do século XIX outra face, aquela que provocava dor, miséria, exclusão e desigualdade, enfim, os problemas sociais. Nada mais natural, portanto, que houvesse uma mediação no discurso de outrora, não que isso seja considerado desistência do ideal dos escritos anteriores, pois como incessantemente reiteramos, as críticas e os questionamentos das obras iniciais perduraram até os últimos escritos do autor, demonstrando que a religião será uma espécie de micro estrutura, como tantos outros temas, dentro de uma macro estrutura crítica que é sem dúvida o inquérito à sociedade portuguesa. Latente em todos os períodos, pairará intacta a preocupação em desmascarar as relações da burguesia com o proletariado, mostrando as mazelas da sociedade burguesa e o desejo de ver Portugal melhor.

O que constatamos nas últimas obras é o mesmo Eça do conto “Entre a neve” das *Prosas bárbaras* que, além de criticar a sociedade, estava preocupado também com o bem estar social dos homens. O idealismo continua presente, agora com uma aparente crença otimista no futuro e em uma nova sociedade que poderia vigorar ante as constantes mudanças e crises, como notamos no artigo “A Europa”, escrito em 1888, e coligido nas *Notas contemporânea* :

Mas o conjunto dos homens, a sociedade, progride cada dia pela sucessiva acumulação do esforço, do trabalho, da virtude, do génio, da poesia, da coragem de cada geração que passa (...) E nesse século XX, de que já nos ocupamos com tão paternal solicitude, haverá ainda mais saber espalhado e mais justiça repartida (...) De sorte que os males presentes, as crises, as misérias, não são mais que o natural deperecimento de Dezembro na floresta humana, donde surgirá uma mais viva, mais rica vegetação de liberdades e de noções. Essas mesmas, por seu turno, criarão dificuldades na sociedade e incertezas novas no espírito. Outra vez voltará Dezembro. Vozes sombrias afirmarão de novo, em línguas ainda não faladas, que tudo se desconjunta, que a situação é medonha! Mas quando Março por sua vez voltar, e se vir mais claro num céu mais limpo, reconhece-se-á que, em suma, a humanidade deu outro passo decidido para a frente, no caminho da justiça e no caminho do saber. E assim, aos tombos e aos socos, ora destroçado, ora reflorado, o mundo avança irresistivelmente (QUEIRÓS, 1945b, p. 200)

Dos escritos derradeiros também emana uma nítida degradação de classe que Eça relega ao sistema capitalista e à desumanidade, violência e hipocrisia provocada pelo sistema e por uma das suas faces, o imperialismo britânico, cujos desdobramentos o escritor

acompanhou muito de perto. Sempre o que temos após o delineamento crítico e desconcertante da realidade é um otimismo muito claro: “Mas hoje já se considera provável, talvez próxima, uma outra organização social em que o Estado tenha por base as grandes massas operárias, e, em lugar de consolidar, desmanche o poder do capitalismo” (QUEIRÓS, 1945a, p. 521)

Nas reflexões sobre o contexto social em que vivia, Eça reiteradas vezes, deixa entrever a religião como sendo uma importante influência na sociedade, talvez por isso as recorrentes críticas, agora com um sentido “edificante” para a Igreja que o escritor parece vislumbrar como instituição privilegiada para a “revolução” social se, de fato, volvesse seu olhar para alguns elementos do cristianismo primitivo.

Ao findar nosso trabalho, temos a consciência de que ele se constitui não como ponto de chegada, mas sim de partida para a compreensão da temática religiosa, como um todo, na obra completa de Eça de Queirós. Sabemos também que muitas são as obras de Eça nas quais figuram a temática religiosa e que não puderam ser analisadas aqui, tais como alguns contos, crônicas, *As farpas*, *o Crime do padre Amaro* e a *Correspondência de Fradique Mendes*, bem como outros escritos nos quais a religião figura implícita. Esse empenho não só merece como deve ser feito, pois, como propomos na introdução do trabalho, a obra completa de Eça carece de um estudo minucioso neste sentido, uma vez que um melhor entendimento acerca dos temas religiosos ajudaria na compreensão da totalidade da produção do escritor.

Eça parece inovar ao mostrar o dilema divino/humano, transparecendo uma assimilação do princípio de que o homem pode contemplar a transcendência na imanência, podendo ser, assim, um marco no pensamento anticlerical do século XIX não somente na representação do Cristo (cf. BUENO, 2000, p. 190), mas também nos questionamentos acerca de especificidades da religião

Com relação à própria concepção de Deus, isso pode ser constatado. O Todo Poderoso será passível de questionamentos que vão desde seu amor incondicional até a sua existência, como vimos no processo permanente de tensão das *Prosas bárbaras* às *Vidas dos santos*. O mesmo Deus inquirido pela Natureza e pelos “evangelistas” contestadores da primeira e segunda fases será também questionado pelos santos, em um processo linear que parece propor que o Deus cristão será apenas mais um entre os vários que já existiram, tal qual o diabo de *A relíquia* irá afirmar sobre as origens do cristianismo “Mais outro Deus! mais outra religião!” (AR, p. 67). São questionamentos insinuosos de que na relação do homem com o

divino são as ações do próprio ser humano, da própria “Consciência” – tantas vezes expressa - que devem orientar as práticas e a vivência em sociedade, não necessitando de uma entidade sobrenatural.

Assim, todo o “processo queirosiano” de lidar com a religião e com suas correlações, sem dúvida, desempenhou recuados traços na literatura portuguesa e precedeu as posturas adotadas pelos escritores contemporâneos portugueses como a adotada por José Saramago e a sua “teologia do homem pelo homem” (cf. FERRAZ, 2003).

Supor que a religião em Eça é um tema menor, ou ainda que tudo aquilo que o escritor escreveu sobre tal tema resume-se a um sentimento anticlerical é desprezar uma temática que ajudaria a compreender não somente a obra queirosiana, mas a temática religiosa presente na literatura portuguesa contemporânea como um todo.

5 - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Lindinalvo A. de. Consciência crítica de Eça: leitura pinçada em A relíquia e outros textos. In: *Anais do III Encontro Internacional de Queirosonianos*. São Paulo. Centro de Estudos Portugueses da FFLCH da USP, 1997, p. 589-594.
- BAKHTIN, Michail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1996
- _____. A tipologia do discurso na prosa. In: LIMA, Luis Costa. *Teoria da literatura em suas fontes*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983, p. 462-484.
- _____. *Estética da criação verbal*. Trad. Maria Ermantina G. G. Pereira São Paulo: Martins Fontes, 1997
- _____. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.
- _____. *Marxismo e filosofia da linguagem*. Trad. Michel Lauhd e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: HUCITEC, 1988.
- BARROS, Diana L. P. de. Contribuições de Bakhtin às teorias do discurso. In: *Bakhtin, dialogismo e construção de sentido*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.
- BERARDINELLI, Cleonice. Apresentação e Notas Introdutórias. In: *Vidas de santos*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002, p. 07-244.
- BERRINI, Beatriz. *Brasil e Portugal: A geração de 70*. Porto: Editora Campo das Letras, 2003.
- _____. Os prefácios ensaísticos de Eça de Queiroz. In: *Anais do III Encontro Internacional de Queirosonianos*. São Paulo. Centro de Estudos Portugueses da FFLCH da USP, 1997, p. 113-121.
- BETHENCOURT, Francisco. A inquisição. In: CENTENO, Yvette Kace (org.) *Portugal - Mitos Revisitados*. Lisboa: Edições Salamandra, 1993 p. 101 – 137.
- BÍBLIA SAGRADA - Tradução do Centro Bíblico Católico. São Paulo, Ave Maria, 1994.
- BRAITH, Beth. Bakhtin e a natureza constitutivamente dialógica da linguagem. In: *Bakhtin, dialogismo e construção do sentido*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.
- BRUNEL, Pierre (org.). *Dicionário de mitos literários*. Trad. Paulo Sussekind et. al. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1997.

- BUENO, Aparecida de Fátima. *As Imagens de Cristo nas obras de Eça de Queiroz*. Tese de Doutorado. IEL, UNICAMP: Campinas, 2000.
- BUESCU, Ana Isabel. Vínculos da memória: Ourique e a fundação do reino. In: CENTENO, Yvette Kace (org.) *Portugal - Mitos Revisitados*. Lisboa: Edições Salamandra, 1993, p. 11–50.
- CAL, Ernesto Guerra da. *Língua e estilo em Eça de Queiroz*. Trad. Estella Glatt. Rio de Janeiro/ São Paulo: Edições Tempo Brasileiros/ Edusp, 1969
- CANDIDO, Antonio. Entre campo e cidade. In: *Tese e Antítese*. São Paulo: Nacional, 1964, p. 31-56.
- CARVALHO, Maria Tereza. *Literatura e Religião: Três momentos de aproveitamento do Novo Testamento na literatura portuguesa*. Dissertação de Mestrado. IEL, UNICAMP, 1995.
- CARDOSO, Patrícia da Silva. *Inês de Castro ou a morta luminosa*. Tese de Doutorado. IEL, UNICAMP: Campinas, 2002.
- CASTRO, Maria L. D. de. A dialogia e os efeitos de sentido irônico. In: BRAITH, Beth (org.) *Bakhtin, dialogismo e construção de sentido*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997, p. 129-138.
- CENTENO, Yvette Kace. Fernando Pessoa: os santos populares e a utopia da criança eterna. IN: CENTENO, Yvette Kace (org.) *Portugal - mitos revisitados*. Lisboa: Edições Salamandra, 1993, p. 255 – 285.
- CERDÀ, Jordi. *Eça de Queirós recriador de lendas de santos*. In: Anais do I Congresso de estudos queirosianos e IV Encontro Internacional de queirosianos. Actas 2. Coimbra: Almedina, 2002, p. 557-568.
- CORTESÃO, Jaime. *Eça e a questão social*. Lisboa: Seara Nova, 1949.
- COUTO, Fernando Marcilio. Apresentação e notas. In: QUEIRÓS, Eça de. *A relíquia*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001, p. 04-35.
- DELGADO, Luiz. Os temas religiosos de Eça de Queiroz. In: PEREIRA, Lúcia Miguel e REYS, Câmara. *Livro do centenário de Eça de Queiroz*. Lisboa: Edições Dois Mundos, 1945 p. 419-438.
- EAGLETON, Terry. *Teoria da Literatura - uma introdução*. Trad. Waltensir Dutra. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

- FÁVERO, Leonor Lopes. Paródia e Dialogismo. In: In: BARROS, Diana L.P. e FIORIN, José Luiz (orgs). *Dialogismo, polifonia, intertextualidade: em torno de Bakhtin*. São Paulo: Edusp, 1994, p.49-31
- FEITOSA, Rosana Gazolla Alves. *Eça de Queiroz: o realismo português e a realidade portuguesa*. São Paulo: HVF Arte & Cultura, 1995 (Universidade aberta, 6).
- FERRAZ, Salma. *As faces de Deus na obra de um ateu – José Saramago*. Juiz de Fora: UFJF; Blumenau: Edifurb, 2003.
- _____. *O quinto evangelista*. Brasília: Editora da UNB, 1998.
- FILHO, Linhares. *O místico e o social no São Cristovão de Eça de Queirós*. In: Revista de Letras. Fortaleza: Editora da Universidade Federal do Ceará, 1983, p. 63-81.
- FRANCO, Márcia Arruda. *A estética não realista de Eça de Queirós em A relíquia*. IN: Anais do I Congresso de estudos queirosianos e IV Encontro internacional de queirosianos. Actas 2. Coimbra: Almedina, 2002, p. 656-677.
- GARCEZ, Maria Helena Nery. Visões de Jerusalém. In: *Anais do III Encontro Internacional de Queirosianos*. São Paulo. Centro de Estudos Portugueses da FFLCH da USP, 1997. p. 374-380
- GROSSEGESSE, Orlando. A Santidade como problema discursivo – de A relíquia às lendas de Santos. In: Revista Vária Escrita nº 04. Sintra: Câmara Municipal de Sintra, 1997, p. 139-154
- HAUSER, Arnold. *História social da literatura e da arte*. Trad. Walter H. Geenen. Tomo II. 3ªed. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1973.
- HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo: história, teoria e ficção*. Trad. Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- _____. *Uma Teoria da Paródia*. Trad. Teresa Louro Pêrez. Lisboa. Ed. 70, 1985
- JENNY, Laurent et al. *Intertextualidades*. Trad. Clara C. Rocha. Coimbra: Almedina, 1979.
- KUSCHEL, Karl-Josef. *Os escritores e as escrituras*. Trad. Paulo Astor Soethe et. alli. São Paulo. Edições Loyola, 1999.
- LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Trad. Marcos de Castro. São Paulo: Editora Record, 2001
- LONTRA, Hilda O. Hartmann. Eça e o seu tempo: Ele e o nosso tempo. In: *Anais do III Encontro Internacional de Queirosianos*. São Paulo. Centro de Estudos Portugueses da FFLCH da USP, 1997, p. 553-562.

- LOPES, Óscar. Três livros de Eça. *Álbum de Família*. Lisboa: Editorial Caminho, 1984. p. 69-114.
- LOPES, Óscar. Jesus e o diabo. In: *Anais do III Encontro Internacional de Queirosianos*. São Paulo. Centro de Estudos Portugueses da FFLCH da USP, 1997, p. 463-468.
- LOPES, Teresa Rita. Eça e o regresso às raízes. In: *Anais do III Encontro Internacional de Queirosianos*. São Paulo. Centro de Estudos Portugueses da FFLCH da USP, 1997, p. 496-507.
- MAINGUENEAU, D. *O contexto da obra literária*. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- MARINHO. Maria de Fátima. *O romance histórico em Portugal*. Coimbra: Campo da Letras, 1998.
- MATOS, Alfredo de Campos (org.). *Dicionário de Eça de Queiroz*. 2ª ed. Lisboa: Caminho, 1993.
- MATOS, Alfredo de Campos. A correspondência epistolar entre Eça de Queirós e sua mulher Emília de Castro. In: *Anais do III Encontro Internacional de Queirosianos*. São Paulo. Centro de Estudos Portugueses da FFLCH da USP, 1997, p. 38-44.
- MATTOSO, José. A formação da nacionalidade. In: TENGARRINHA, José (org.). *História de Portugal*. Bauru: Edusc; São Paulo: Editora Unesp, 2000. p. 07-17.
- MIEN, Aleksandr. *Jesus mestre de Nazaré*. Trad. Irami Bezerra da Silva. São Paulo: Editora Cidade Nova, 1998
- MOISÉS, Massaud. *A literatura portuguesa*. São Paulo: Cultrix, 1999.
- MÓNICA, Maria Filomena. *Eça de Queirós*. 4ª ed. Lisboa: Quetzal Editores, 2001.
- MONTEIRO, Ofélia Paiva. *Variações ecianas em torno da santidade*. In: *Anais do I Congresso de estudos queirosianos e IV Encontro internacional de queirosianos*. Actas 1. Coimbra: Almedina, 2002, p. 43-58.
- NASCIMENTO, Lyslei de Souza Nascimento. A construção da ficção em *A relíquia*: caricaturas e cenários. In: *Anais do III Encontro Internacional de Queirosianos*. São Paulo. Centro de Estudos Portugueses da FFLCH da USP, 1997, p. 609-612.
- NERY, Antonio Augusto. *O intrigante Frei Genebro*. In: *Anais do XIV CELLIP*. Maringá, 2003. (no prelo).

_____. *Paródia e dessacralização em A segunda vida de Francisco de Assis de José Saramago*. In: Anais do XIX Encontro de Professores de Literatura Portuguesa. Curitiba: Mídia Curitiba, 2003, p. 96-105. CD-ROM.

OLIVEIRA, António Braz de. São Cristóvão, sonho e sentido da Geração de setenta – notas para uma re-leitura da hagiofantasia queirosiana. In: *Anais do III Encontro Internacional de Queirosianos*. São Paulo. Centro de Estudos Portugueses da FFLCH da USP, 1997, p. 83-112.

PIVA, Luiz. *S. Cristovão de Eça de Queirós*. In: Revista Alfa 16. Marília: Editora da FFCL, 1970, p. 283-291.

PYE, Michael. *Estudos da religião na Europa: estrutura e projeto*. In: Revista Nunem v.4 – n.1 – Juiz de Fora: Editora ufjf, jan./jun. – 2001, p. 11-31.

QUADROS, Antonio. *A ideia de Portugal na literatura portuguesa nos últimos 100 anos*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1989.

QUEIRÓS, Eça de. *A capital*. Porto: Lello e Irmãos, 1955

_____. *A relíquia*. Porto: Lello e Irmãos, 1976.

_____. *Cartas inéditas de Fradique Mendes*. Ed. Brasiliense. São Paulo, 1961

_____. *Contos*. Porto: Lello e Irmãos, 1951.

_____. *Correspondência*. Porto: Lello e Irmãos, 1967

_____. *Cartas familiares e bilhetes de Paris*. Lello e Irmãos, 1945a

_____. *Notas contemporâneas*. Porto: Lello e Irmãos, 1945b.

_____. *O crime do padre Amaro*. Porto: Lello e Irmãos, 1950a.

_____. *O conde d'Abranhos*. Porto: Lello e Irmãos, 1945c.

_____. *Os Maias*. Porto: Lello e Irmãos, 1950b.

_____. *O mandarim*. Porto: Lello e Irmãos, 1945d.

_____. *Prosas bárbaras*. Porto: Lello e Irmãos, 1945e.

_____. *Últimas páginas*. Porto: Lello e Irmãos, 1945f.

QUENTAL, Antero de. Bom Senso e Bom Gosto. In: *Poesia e prosa* (org. por Carlos Felipe Moisés). São Paulo: Cultrix, 1974, p. 117-129.

_____. Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos. In: *Prosas Escolhidas* (org. por Fidelino Figueiredo). Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1942, p. 95-142.

REIS, Jaime Batalha. Na primeira fase da vida literária de Eça de Queiroz. In QUEIRÓS, Eça de. *Prosas bárbaras*. Porto: Lello e Irmãos, 1945e. p. 5-53

RENAN, Ernest. *Vida de Jesus*. 5 ed. Porto: Chardron, 1926

_____. *Vié de Jésus*. Paris: Calmann-Lévis, s.d.

ROBL, Affonso. As impertinências do jogral Lourenço – análise filológica de quatorze cantigas polêmico-satíricas medievais. Tese de Doutorado. FFLCH, USP: São Paulo, 1981.

SÁ, Victor de. *A crise do liberalismo e as primeiras manifestações das idéias socialistas em Portugal (1820-1852)*. Lisboa: Seara Nova, 1969.

SACRAMENTO, Mário. *Eça de Queirós uma estética da ironia*. Pref. Carlos Reis. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002.(Temas Portugueses).

SANT'ANNA, Affonso Romano de. *Paródia, paráfrase e cia*. 7ª ed. São Paulo: Ática, 2000.

SANTANA, Maria Helena. Estética e Religião: Ramalho, Eça e a Velhice do Padre Eterno. In: *Anais do III Encontro Internacional de Queirosianos*. São Paulo: Centros de Estudos Portugueses da FFLCH da USP, 1997. p. 609-612.

SERGIO, Antonio. Notas sobre a imaginação, a fantasia e o problema psicológico-moral na obra novelística de Queirós. In: *Ensaio*. Tomo IV. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1946, p. 55-115.

SERRÃO, Joel. *Portugueses Somos*. Lisboa: Livros Horizontes, s.d.

SARAIVA, António José. *As Idéias de Eça de Queiroz*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1950

_____; LOPES, Óscar. *História da literatura portuguesa*. 17ª ed. Porto: Porto, 2000.

_____. A sublimação mística em Eça de Queirós. In: *Para a história da cultura em Portugal*. Vol II. Lisboa: Gradiva, 1995. p. 87-89

SIMÕES, João Gaspar. *Eça de Queiroz – O homem e o artista*. Lisboa, Rio de Janeiro: Edições Dois Mundos, 1945.

STICCO, Maria. *São Francisco de Assis*. 4ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.

TENGARRINHA, José (org.). *História de Portugal*. Bauru: Edusc; São Paulo: Editora Unesp, 2000.

TUPIASSU, Amarilis. *Eça de Queirós e os desassossegos da santidade*. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1992.